13 BIBLIOTECA DE CIENCIAS BÍBLICAS Y ORIENTALES
EDITORIAL TROTTA

KONRAD SCHMID

Historia literaria del Antiguo Testamento

UNA INTRODUCCIÓN

Traducción
José María Ábrego de Lacy

BIBLIOTECA DE CIENCIAS BÍBLICAS
Y ORIENTALES

dirigida por Julio Trebolle Barrera

GERSHOM SCHOLEM
Conceptos básicos del judaísmo.
Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación

GREGORIO DEL OLMO LETE
Lectura intertextual de la Biblia hebrea.
Ensayo de literatura comparada

JOAQUÍN SANMARTÍN (ed.)
Gilgameš, rey de Uruk

OTHMAR KEEL
La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento

ISRAEL KNOHL
El mesías antes de Jesús.
El Siervo sufriente en los manuscritos del Mar Muerto

RAYMOND E. BROWN
Introducción al Nuevo Testamento

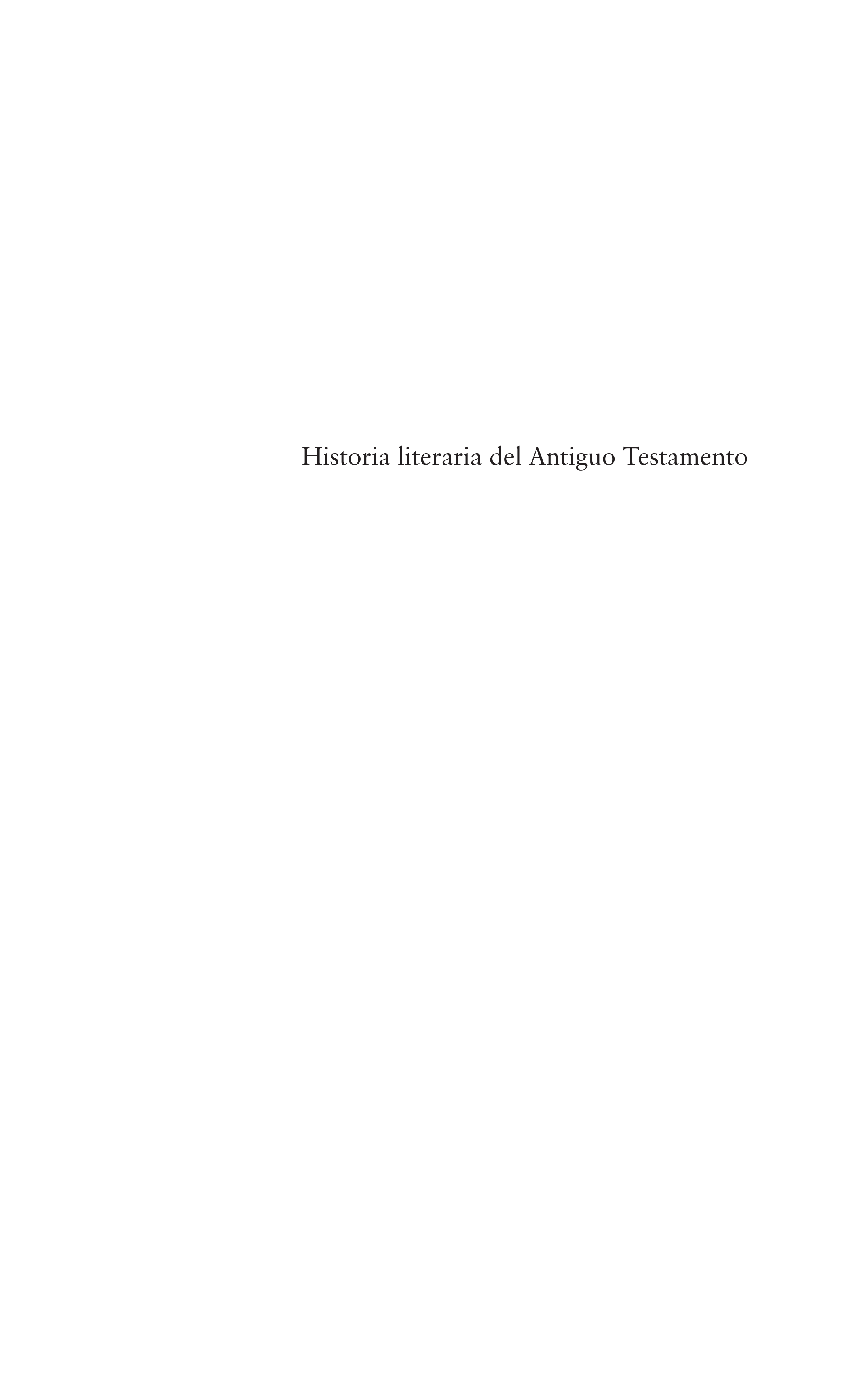
JOSÉ VIRGILIO GARCÍA TRABAZO
Textos religiosos hititas.
Mitos, plegarias y rituales

JULIO TREBOLLE BARRERA (coord.)
Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán

JOACHIM GNILKA
Teología del Nuevo Testamento

JULIO TREBOLLE BARRERA
La Biblia judía y la Biblia cristiana.
Introducción a la historia de la Biblia

LUIS ALONSO SCHÖKEL
Diccionario bíblico hebreo-español



Historia literaria del Antiguo Testamento

Historia literaria del Antiguo Testamento
Una introducción

Konrad Schmid

Traducción de José María Ábrego de Lacy

E D I T O R I A L   T R O T T A

BIBLIOTECA DE CIENCIAS BÍBLICAS Y ORIENTALES

dirigida por Julio Trebolle Barrera

Título original: Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung

© Editorial Trotta, S.A., 2019
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2.ª edición, 2014

© José María Ábrego de Lacy, traducción, 2019

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9879-895-1

CONTENIDO

B. Los comienzos de la literatura del antiguo Israel en el marco de las ciudades-estado de Siria y Palestina hasta la aparición de los asirios (siglos x-viii a.C.)

C. La literatura en el período asirio (siglos viii-vii a.C.)

F. La literatura en el período ptolemaico (siglo III a.C.)

G. La literatura del período seléucida (siglo II a.C.)

H. Puesta por escrito y formación del canon

NOTA SOBRE LA EDICIÓN ESPAÑOLA

El lector tiene en sus manos un libro de indudable interés para quienes se interesan por conocer histórica y críticamente los libros del Antiguo Testamento. Su objetivo es trazar las líneas maestras de una historia literaria del Antiguo Testamento, en diálogo continuo con otras disciplinas esenciales para el estudio: la historia, la introducción o la teología del Antiguo Testamento. En cada capítulo el autor propone, en primer lugar, un resumen histórico de la época que se trata; a continuación, plantea los principales problemas teológicos más candentes en las distintas situaciones, para, finalmente, presentar las principales colecciones de textos que se pueden atribuir a cada época. El libro ofrece un buen entramado para organizar críticamente el proceso que han seguido los textos literarios hasta configurar el actual Antiguo Testamento.

A nadie se le oculta la dificultad que supone la traducción de un texto altamente especializado. Valga como ejemplo la versión de un concepto que aparece con frecuencia a lo largo del libro y que no he podido (o sabido) traducir de modo uniforme, ya que todavía no lo he visto desarrollado habitualmente en la lengua castellana. Se trata de la *schriftgelehrte Tätigkeit*, es decir, del trabajo de quienes mantenían, estudiaban y desarrollaban (*Tradenten*) los textos tradicionales. Llamémosles «escribas», aunque no se limitaban a transcribir; digamos que son «doctos», pues a ese oficio de estudiar los textos se dedicaban de por vida. Tradicionalmente se les llamaba «redactores», pero bajo este concepto su trabajo no ha gozado en la exégesis de un buen predicamento. Sin embargo, hay que considerarlos auténticos peritos en la transmisión e interpretación de los textos, e incluso «autores» de determinados textos que nunca fueron previamente transmitidos de forma oral. Según los distintos contextos, he traducido esta actividad de modos diversos, aunque he procurado insertar el calificativo de «docto» o el sustantivo «escribas» para facilitar su seguimiento. El autor ofrece una explicación de esta actividad

en diversos lugares, pero de modo especial en el apartado 9 de la primera parte (A.1.9).

En la amplia bibliografía habría que añadir los libros de referencia para textos extrabíblicos, mencionados solo mediante sus siglas, y que indicamos a continuación:

ANET *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. de J. B. Pritchard, Princeton, NJ, [3]1969.
RTAT *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Altem Testament* (GATT 1), ed. de W. Beyerlich, Gotinga, 1975.
TGI *Textbuch der Geschichte Israels*, ed. de K. Galling, Tubinga, [2]1968.
TUAT *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, ed. de O. Kaiser, Gütersloh, 1982-2001.
VTE *The Vassal-Treaties of Esarhaddon* (ANET 534-541), ed. de D. J. Wiseman, British School of Archaeology in Iraq, Londres, 1958.

He procurado ofrecer, siempre que me ha sido posible, la referencia paralela de ANET, más usado entre los estudiosos de lengua española, manteniendo las citas del autor. Dado que los textos más recientes no se encuentran en ANET, en ocho ocasiones he añadido en nota alguna bibliografía básica para facilitar su búsqueda. Todas las referencias añadidas por mí figuran entre corchetes.

Jerusalén, mayo de 2018

El traductor

PRÓLOGO

Sicut enim a perfecta scientia procul sumus, levioris culpae arbitramus saltem parum, quam omnino nihil dicere.

Estando tan lejos del conocimiento perfecto, consideramos menor culpa decir algo que absolutamente nada.

Jerónimo (PL 25, 380B)

Por historia literaria del Antiguo Testamento se entiende una historia que se ocupa fundamentalmente del desarrollo y de las relaciones mutuas de los textos literarios veterotestamentarios. La exposición que vamos a intentar de los presupuestos, trasfondos, métodos y relaciones de la historia literaria del Antiguo Testamento[1] será, de acuerdo con su título, simplemente una introducción. No pretende tratar el tema de modo exhaustivo; sería casi imposible en la exuberante situación actual de la investigación, incluso si nos mantuviéramos dentro de unos límites concretos y reducidos. Pero lo que sigue tampoco es pura aventura, ni mero fragmento. A menudo se apela al carácter difuso de la investigación actual, pero otras veces se sobrevalora. La ciencia del Antiguo Testamento conoce ciertamente gran variedad de propuestas, a menudo irreconciliables, sobre la génesis y el orden histórico de sus libros y textos, de las que una historia literaria de él en principio solo mínimamente puede prescindir. Con todo, en la investigación más reciente se vislumbran algunos contornos de nuevos consensos parciales, aunque en puntos básicos esenciales que permiten que el proyecto de una historia literaria del Antiguo Testamento no resulte imposible desde su planteamiento. Al contrario, lo exigen, en cuanto que la visión del conjunto es necesaria para la comprensión de una unidad, al tiempo que se fundamenta en ella. En este punto la ciencia bíblica, entre cuyas virtudes no abunda la autocrítica, no debería esconderse tras Schleiermacher.

Una perspectiva global resulta también significativa en la discusión de problemas exegéticos concretos; precisamente las reflexiones histórico-literarias pueden aportar un apoyo definitivo en ese campo a determinadas posiciones o convertirlas en improbables. En la situación actual de la

1. Sobre la relación entre «Antiguo Testamento» y «Biblia hebrea», cf. apartado I.5.

investigación el planteamiento histórico-literario no puede limitarse a compilar conocimientos ya existentes en materia de introducción bíblica; en cierto modo es ya parte, continuación y salvaguardia de los mismos. Únicamente una postura totalmente positiva respecto a la ciencia bíblica histórica podría exigir que un proyecto de historia literaria del Antiguo Testamento pueda emprenderse solo si se dispone de los resultados exegéticos individuales. Tales resultados son en un primer momento de hecho y en verdad solo hipótesis, cuya plausibilidad no proviene exclusivamente de sí mismos, sino que depende también de sus marcos de referencia. Si no se les quiere aplicar simplemente los resultados usuales de la historia de la investigación, entonces nada dispensa de prestar atención a cuestiones más amplias, como las posibles síntesis de la historia literaria. Pero también sería ciertamente un error considerar tales síntesis como determinantes para exégesis concretas. Ambos accesos deben estar abiertos básicamente a revisión y la cuestión sobre la conexión de sus resultados transitorios continúa siendo siempre una tarea de la ciencia bíblica.

Así pues, el presente trabajo no es un punto final, ni un comienzo de la investigación histórico-literaria sobre el Antiguo Testamento, sino una primera etapa, en la que se quiere presentar el planteamiento de la historia literaria en cuanto tal y algunas perspectivas preliminares de contenido. No se puede, ni se pretende, valorar o sintetizar de modo apropiado y, menos aún, definitivo el estado de la investigación sobre la historia de la composición del Antiguo Testamento. Más bien se desea reproducir la reconstrucción histórico-crítica del diálogo entre sus textos o colecciones más importantes, como una tarea histórica y teológica de la investigación científica del Antiguo Testamento.

Para algunas lectoras y lectores puede no resultar fácil descubrir la trama de la historia literaria que este libro propone, pues lleva a cabo clasificaciones de diverso tipo. En un primer nivel general se distinguen las épocas históricas (preasiria, asiria, babilónica, persa, ptolemaica y seléucida); un segundo nivel diferencia, dentro de cada época, diversos ámbitos literarios (cultual y sapiencial, narrativo, profético y legal); en un tercer nivel, finalmente, se tratan las obras y las posiciones literarias concretas. Las mayores controversias tendrán que ver con las asignaciones que se hacen en este tercer nivel, mientras que la clasificación de la historia literaria del Antiguo Testamento de acuerdo con los sucesivos poderes hegemónicos en Siria y Palestina y sus peculiares impactos culturales, no debería hoy en día suscitar debates básicos. Tampoco deberían suscitar oposición las asignaciones de textos a los diversos ámbitos literarios, pues son de valor secundario y más bien sirven a la claridad de la presentación. Para afrontar todas las incertidumbres inmediatas en la investigación, nos queda reflexionar sobre dos cosas respecto a la ubicación histórico-literaria de los textos y escritos del Antiguo Testamento.

Por una parte, a pesar de todas las confusiones y discusiones, podemos fijar un orden histórico consensuado de las partes de la literatura del Antiguo Testamento que haga posible —y no ya imposible— una reconstrucción de las líneas básicas de la misma. Así, podemos enumerar en el Pentateuco la delimitación y clasificación del escrito sacerdotal; con limitaciones, también el núcleo histórico-literario del Deuteronomio; en el ámbito de los profetas anteriores, la identificación y la reciente diferenciación histórico-redaccional de las segundas perspectivas «deuteronomistas»; en el ámbito de los profetas, la distinción entre el primer y segundo Isaías, así como el reconocimiento de la larga historia redaccional de los libros proféticos; en el ámbito de los salmos y de la literatura sapiencial, no parece inicialmente algo desesperado diferenciar posiciones de la época monárquica y posteriores. Naturalmente, si miramos al conjunto, es más lo que hay en discusión que lo que no, pero pertenece a la naturaleza del proyecto de una historia literaria y no se puede seriamente estar en contra de tal intento. Por lo demás, la historia literaria del Antiguo Testamento no se diferencia a este respecto de la «Introducción al Antiguo Testamento», cuya legitimidad no se cuestiona por obtener resultados controvertidos.

Por otra parte, debemos subrayar que, como norma, la asignación de una postura a una época particular es por lo general solo una cuestión relativa: muchos textos veterotestamentarios encierran una historia anterior, oral o escrita, así como una posterior, incluso dentro del Antiguo Testamento; por lo tanto, estudiarlos en ese contexto histórico, y no antes o después, no significa que el material y los textos hayan sido escritos por primera vez, o básicamente diseñados de nuevo, en dicha época sin que en el futuro hayan sido modificados. El Antiguo Testamento tiene básicamente el carácter de una literatura de tradición[2]. Por ejemplo, el tratamiento de la historia de Moisés-Éxodo en el contexto de la época neo-asiria no excluye, sino que presupone, que dicha narración utiliza materiales más antiguos y que posteriormente ha experimentado extensas ampliaciones. El período neo-asirio es supuestamente el momento de su primera formación literaria, por lo que aparece aquí y no en otros lugares.

A la exposición estrictamente histórico-literaria se añaden ocasionalmente algunas cuestiones históricas o temas de «Introducción», solo en cuanto que son relevantes al planteamiento de la historia literaria. Para ulteriores informaciones o discusiones hay que consultar los más recientes tratados en materia de introducción al Antiguo Testamento y de historia de Israel. Las indicaciones bibliográficas que se ofrecen en el texto

2. Schmid, 2011a.

pueden parecer abundantes, pero dada la amplitud de la materia, hay que tomarlas, más bien, como ejemplos.

Algunos pasajes de este libro elaboran con diversas modificaciones algunos trabajos previamente publicados: el párrafo sobre la historia de la investigación (I.3) se basa en una versión notablemente abreviada de Schmid, 2007c; las reflexiones sobre aspectos sociológicos de la producción literaria (II.3) está tomadas de la exposición de Schmid, 2004a, notablemente ampliada; el apartado que trata de los comienzos en los libros deuteronómicos de los Reyes (III.2.a) se apoya parcialmente en Schmid, 2004b, y otros apartados sobre la literatura profética retoman —abreviando o extendiendo, y, cuando es posible bajo un punto de vista histórico-literario— mi introducción a los «profetas posteriores»[3].

Agradezco a la editorial Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG) de Darmstadt, a mis colaboradores Luise Oehrli, Martin Leuenberger y Jürg Hutzli en Zúrich, a la Asociación para el Antiguo Testamento de Zúrich, a mis interlocutores en la materia Uwe Becker (Jena), Jan Christian Gertz (Heidelberg) y Markus Witte (Fráncfort del Meno) y en modo especial a Ernst Axel Knauf (Berna), que me ha aconsejado en muchos puntos y me ha librado de una larga serie de erratas, lo cual no cubre la abundancia de posibles errores. Tengo también que agradecer al Centro de investigación teológica de Princeton, no solo por la posibilidad de una estancia de un año de investigación, sino, sobre todo, por la intensa relación que me supuso con la ciencia bíblica norteamericana, en muchos aspectos diferente a la alemana.

Zúrich, febrero de 2008

KONRAD SCHMID

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

En la nueva edición, que se ha hecho necesaria, se han corregido diversas erratas y se ha añadido importante bibliografía de los años 2008-2013. Estoy obligado a agradecer especialmente al doctor Jörg Hutzli (Lausana) y a Lida Panov (Zúrich) por la revisión del manuscrito.

Zúrich, noviembre de 2013

KONRAD SCHMID

3. Gertz, 2010, 313-412.

A

TAREA, HISTORIA Y PROBLEMAS DE UNA HISTORIA LITERARIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I. ¿POR QUÉ UNA HISTORIA LITERARIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO?

1. *Planteamiento de la tarea*

Se denomina historia de la literatura todo intento de presentar e interpretar obras literarias no simplemente cada una por sí misma, sino en sus contextos intrínsecos, sus relaciones y en sus propios desarrollos históricos[1]. Esta definición ofrece ya en su brevedad los problemas y oportunidades de la historia literaria. En la discusión histórico-literaria se afirmaba con razón que la presentación sintética de una historia de la literatura tenía que conducir necesariamente a relegar el interés por las obras individuales concretas: «Hay que admitir que la mayoría de las historias de la literatura *o son* historias sociales, historias del pensamiento que se expresa en la literatura, *o son* una serie de impresiones y juicios sobre obras concretas, ordenados más o menos cronológicamente»[2]. De acuerdo con Wellek y Warren no se pueden obtener al mismo tiempo ambas cosas: una panorámica histórico-literaria de distintas obras en diversos tiempos y al mismo tiempo un apropiado tratamiento de cada obra particular. Así, Wellek al final de su obra quería olvidar definitivamente el proyecto de una historia de la literatura[3]. También David Perkins, en su obra sobre teoría literaria *¿Es posible una historia literaria?*, se inclina por responder negativamente[4]. Por otra parte, es evidente que una ordenación histórica de obras diversas en el contexto de su historia literaria puede ayudar a su comprensión. Prescindiendo de la cuestión de las obras individuales, una

1. Köpf, 2002.
2. Wellek y Warren, 1949/1971, 276; cursivas del autor.
3. Wellek, 1979.
4. Perkins, 1992, 17.

panorámica histórico-literaria en cuanto tal es una tarea legítima y provechosa, aun a costa de una presentación abreviada de las obras que la constituyen.

Dejemos aquí estas discusiones que interesan a la literatura no bíblica. Sin embargo, respecto al Antiguo Testamento es evidente que la múltiple interacción de sus textos los cualifica de modo particular para ser estudiados de modo histórico-literario. De hecho, el Antiguo Testamento se presenta a sí mismo —en sus diversas ordenaciones canónicas y de diferentes maneras (cf. A.I.5)— como una historia literaria[5].

Pero ¿cómo hay que emprender el proyecto de una historia literaria del Antiguo Testamento, en cuanto disciplina científica? Se puede entender como un intento por agrupar de nuevo las disciplinas tradicionales de la ciencia bíblica; no como sustitución de una de ellas, sino como complemento de todas ellas. Las estrechas relaciones entre los textos pertenecen naturalmente al ámbito de la «Introducción» a causa de su propio planteamiento, pero hay que integrarlas con elementos de una historia de Israel y de una teología del Antiguo Testamento (a saber, suscitar los conceptos teológicos de los escritos del Antiguo Testamento en sus anclajes históricos particulares) y —a diferencia de la «Introducción»— la historia literaria no sigue el desarrollo del canon, sino de la historia de Israel.

Los textos de la Biblia se comprenden así, en primer lugar, como algo histórico: provienen de épocas determinadas y hablan en tiempos concretos, que inicialmente son los suyos propios. Pero, precisamente en el caso de la Biblia, tales textos se leen y se escriben de nuevo en tiempos distintos[6]. Este es un proceso de suma importancia teológica al que debemos agradecer que exista el Antiguo Testamento: sin ese proceso continuo de recepción y re-escritura de los textos, su primera edición se habría perdido pronto. Los antiguos rollos en circunstancias normales no duran más de doscientos años.

De acuerdo con esta realidad, una historia literaria del Antiguo Testamento no se limita a discutir el presunto significado original de los textos del Antiguo Testamento, sino que atiende también a su recepción durante el tiempo de su formación. El libro de Isaías es relevante para casi todas las épocas históricas; y no solo porque en su articulación actual ha crecido desde el siglo VIII hasta el siglo II a.C. y, por lo tanto, unifica en sí mismo textos de diversas situaciones históricas, sino porque incluso sus partes más antiguas han sido leídas y comprendidas de nuevo[7]. Una mirada histórica a la literatura veterotestamentaria no se puede limitar a estudios y clasificaciones de perícopas concretas, sino que debe preguntarse

5. Cf. Utzschneider, 2002.
6. Cf. Jeremias, 1996, 20-33; Steck, 1996, 2001.
7. Steck, 1992b; 1996; Blenkinsopp, 2002.

—en cierta medida adelantando resultados— cómo hay que entender las partes tradicionales *y las* redaccionales de un texto, a la vez en las diferentes fases de su crecimiento literario y de su tradición.

Así considerada, la historia literaria del Antiguo Testamento sigue el planteamiento del Romanticismo en contra de la Ilustración y no acepta considerar la Biblia como un «álbum de verdades eternas»; pero supera incluso los principios románticos al no aceptar sus manías por lo originario y sus modelos de decadencia. Intenta comprender el objeto bíblico en un modo histórico apropiado.

El punto de vista histórico comprende también una constatación y valoración histórico-literaria de factores que superan los meros sucesos de la historia, integrándolos con procesos históricos económicos, sociales e, incluso, con factores geográficos, como pedía la *Escuela de los Anales*[8].

Finalmente se opone también a una extendida tendencia por intentar la contextualización histórica de la literatura veterotestamentaria, cuyos textos comprende como *Reflejos* literarios de constelaciones históricas, prefiriendo en cierta medida el pensamiento filosófico de la historia de Max Weber frente al de Karl Marx[9]. Tiene en cuenta la circunstancia de que los textos no solo elaboran experiencias históricas, sino que, además, pueden desarrollar fuerzas que escriben la historia: analizar la caída del reino de Judá en el período babilónico y el nacimiento del judaísmo antiguo como un *ethnos* religioso concreto[10] son un ejemplo de tal proceso, que no podría aclararse de modo convincente al carecer de una tradición correspondiente. Y, al contrario, la novedosa propuesta de la profecía de juicio como *vaticinia ex eventu*[11] no resulta pensamiento convincente o incuestionable desde la perspectiva histórica si tenemos en cuenta, por ejemplo, la inscripción sobre Balaam de Tel Deir ʻAlla[12]: *de la nada no puede salir nada*. Sin relacionar la profecía de juicio con textos previos o expresiones de su cumplimiento histórico, no se podrá aclarar completamente su origen histórico. Lo que no excluye, sino que presupone, la posibilidad de que realmente encontraremos multitud de textos proféticos, cuya perspectiva de futuro ha sido literariamente construida *ex post*. Así, por ejemplo, una buena parte de los oráculos de las naciones contra los pueblos vecinos de Israel y Judá, situados en la Transjordania, hacen sospechar que pretenden racionalizar posteriormente su caída por medio de una profecía de juicio.

Una historia literaria del Antiguo Testamento no es simplemente otro modo de elaborar la introducción al Antiguo Testamento, dentro de un marco histórico en vez de canónico. Más bien debe alargar la pregunta so-

8. Mohr, 1988.
9. Cf. Schluchter, 2006.
10. Cf. Blum, 1995.
11. Kratz, 1997b; 2003b.c.
12. TUAT II, 138-148; cf. Van der Toorn, 2007, 176; Blum, 2008a: 2008b. [Sobre Balaam en Deir ʻAlla, cf. Hoftijzer y Kooj, 1976].

bre el origen histórico del Antiguo Testamento bajo distintos puntos de vista. Y tiene que preguntarse también, además de sobre el origen de los libros y textos del Antiguo Testamento, sobre cómo se ordenan por tradiciones y, por otra parte, sobre cómo se comportan respecto a otros textos supuestamente contemporáneos del Antiguo Testamento. Tiene también que explicar las relaciones y referencias diacrónicas y sincrónicas de un texto. Así intenta, por una parte, hacer más nítido el perfil de determinadas posturas teológicas en el Antiguo Testamento, comparándolas con otras concurrentes; y, por otra parte, reconstruir plausiblemente otros desarrollos teológicos. Pero aquí hay que hacer notar que los bocetos acerca del recorrido y desarrollo de la historia literaria del Antiguo Testamento, que ofrecemos en los capítulos siguientes, no pueden saldar siempre materialmente esta reivindicación. La investigación histórico-literaria en el Antiguo Testamento no es tan reciente, como se hará ver en los apartados siguientes, aunque hasta hoy se haya elaborado con menor intensidad. Sin embargo, ocasionalmente se ofrecerán puntos de vista más o menos detallados que permitan exponer las relaciones histórico-literarias de textos y escritos del Antiguo Testamento en sus respectivos contextos históricos.

2. *Historia de la investigación*

El planteamiento histórico-literario no es nuevo en el ámbito del Antiguo Testamento. ¿Cómo ha transcurrido su historia y con qué problemas o posibilidades se ha encontrado[13]?

El planteamiento histórico-literario supone el comienzo de la investigación crítica en el ámbito del Antiguo Testamento y, con ello, la conciencia de la divergencia entre la propia exposición bíblica y la reconstrucción histórica. Así, ya en 1670, Baruc Spinoza defendía en su *Tractatus theologico-politicus* la necesidad de un tratamiento histórico-literario del Antiguo Testamento, porque este contenía el desarrollo natural y nacional de la cultura hebrea. Enfoques histórico-literarios se encuentran también en las obras de Richard Simon (1685), Richard Lowth (1753), Johann Gottfried Herder (1782/1783) y otros autores. Desde el período decisivo de la crítica bíblica, especialmente en el tiempo asociado con el nombre de Julius Wellhausen, la reconstrucción de la historia literaria del Antiguo Testamento entró a formar parte de los resultados y no constituía una disciplina separada en la ciencia veterotestamentaria, a pesar del vehemente deseo expresado por Herrmann Hupfel en el año 1844 («el úni-

13. Schmid, 2007c.

co nombre correcto de la ciencia en su sentido actual es el de historia de los escritos sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento, o historia de la literatura bíblica, como la denominaba Richard Simon»)[14].

Ernst H. Meier, en su obra *Historia de la literatura poética nacional de los hebreos*, en el año 1856, fue el primero que presentó una historia literaria del Antiguo Testamento con terminología y metodología explícitas; pero permaneció siempre como obra secundaria y casi no mereció atención[15]. Esa suerte, y la circunstancia de que no era obra de un experto en Biblia, sino de un orientalista, pueden explicarse como prueba profética de la constante marginalidad del punto de vista histórico-literario en la ciencia bíblica sucesiva. Influido por las corrientes de su tiempo, Meier procedió en la investigación de la historia literaria del Antiguo Testamento a partir de la literatura «nacional» de los hebreos (vi). En su opinión la literatura hebrea, que él describe de acuerdo con el cuadro que presenta la Biblia, se dividía en tres épocas: una «época de preparación, desde Moisés hasta el comienzo del reino», que él denomina «la creación del estado hebreo»; una segunda que se extiende desde «la fundación del reino hasta el final del exilio», en la que «el espíritu del pueblo alcanzó su apogeo»; la tercera etapa, que abarca «desde la época babilónica hasta el tiempo de los macabeos» es, al mismo tiempo, el período «de la culminación y de la decadencia» (24).

La obra en dos volúmenes de *Julius Fürst* (1867/1870) se mantuvo más apegada aún al marco bíblico de la historia literaria del Antiguo Testamento. Originalmente debía comprender también la literatura del Nuevo Testamento, pero finalmente se dio por concluida con el tratamiento del comienzo del período persa. Fürst, respecto al Pentateuco seguía la antigua teoría de las fuentes; los salmos tienen para él origen davídico y los proverbios eran de Salomón; los profetas son fundamentalmente los responsables personales de sus libros bajo el punto de vista histórico-literario; otro material más antiguo había sido también recogido y elaborado en todos estos libros del Antiguo Testamento. Por todo ello, la historia literaria de Fürst en gran medida se puede considerar una ilustración de los materiales antiguos, incorporados a los libros bíblicos.

Los dos volúmenes de *David Cassel* (1872/1873) resultan mucho más sistemáticos bajo puntos de vista formales. Su estructura no se basa en un orden cronológico, sino que pretende clasificar el material de acuerdo con sus géneros. Cassel distingue entre la literatura poética, profética, legal e histórica. La exposición histórico-literaria la sigue únicamente en las dos primeras, y de las dos solo la literatura profética, por su propia naturaleza, se diferencia de hecho históricamente. Ya notaba Cassel la estre-

14. Hupfel, 1844, 12 s.; cf. Kaiser, 2005.
15. Meier, 1856.

cha conexión de la Biblia hebrea con su contexto, pero por regla general consideraba la Biblia como la parte unificadora.

Julius Wellhausen, creador de la crítica histórica de la Biblia con la datación tardía del escrito sacerdotal, no utiliza en ninguno de sus libros el título «Historia de la literatura», aunque tanto en sus *Prolegomena* (1883/^{6}1927) como en algunos párrafos de la *Historia de Israel y de Judá* (1904) ofrece pistas histórico-literarias. Se puede sospechar que el éxito de la investigación de Wellhausen en el ámbito de la ciencia del Antiguo Testamento no se debió en último lugar a la presentación de sus resultados en síntesis históricas.

La conocida síntesis de *Eduard Reuss*[16] del año 1881 se presenta programáticamente como desarrollo de los resultados que la crítica bíblica había conseguido hasta entonces, entre otros, por Karl Heinrich Graf, Julius Wellhausen y Abraham Kuenen. «Lo mejor que se ha conseguido hasta ahora en lo que se denomina 'Introducción histórico-crítica al Antiguo Testamento' no es la casa misma, sino la relación estadística sobre los trabajos previos en la barraca y el taller» (21). La exposición de Reuss mantiene un orden cronológico y clasifica de modo esquemático la historia literaria en cuatro etapas: el «tiempo de los héroes», el «tiempo de los profetas», el «tiempo de los sacerdotes» y el «tiempo de los doctos escribas» (xiii-xv). De todos modos, Reuss diseñó lo que marcaría las exposiciones de la historia literaria del Antiguo Testamento durante las siguientes décadas. Él propuso que los Himnos —por ejemplo, el canto de Débora— marcaban el comienzo de la literatura veterotestamentaria en época anterior a la constitución del reino; posteriormente este núcleo habría sido ampliado por obra de los grandes escritores de la época monárquica, como el Yahvista o Isaías; para culminar con la literatura sacerdotal y legal de la época posterior al exilio. Estos tres pasos —antiguos textos poéticos como comienzo de la historia literaria, los profetas clásicos y los autores de las primitivas fuentes del Pentateuco como su culminación y las leyes como su conclusión— reflejan en cierta medida el sentir común en materia de historia literaria a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

En 1893 se publicó la historia literaria de *Gerrit Wildeboer* en holandés y dos años más tarde su traducción alemana. Se trata de una amplia síntesis sobre el nacimiento de la literatura veterotestamentaria, tras los cambios en la investigación sobre el Pentateuco provocados por las obras de Reuss, Kuenen y Wellhausen, y que han tenido una amplia repercusión en la comprensión del conjunto de la literatura antigua de Israel y de su historia. Wildeboer defendía: «Si se quiere entender correc-

16. Cf. Vincent, 1990.

tamente el valor y significado de la historia de la literatura israelita, hay que estar convencido, ante todo, de que el postexilio judío no ha sido el único en transmitirnos esta literatura, sino que en gran parte se debe también a los compiladores de este período y, finalmente, que la transmisión de textos antiguos siempre ha sucedido con cambios a menudo notables»[17]. Aunque esta afirmación parece programática, en su desarrollo el libro de Wildeboer se mantuvo anclado en las propuestas cronológicas de la investigación contemporánea. Wildeboer no les añadió mucho desde la perspectiva histórico-literaria en cuanto tal. Su exposición en gran medida vale como una introducción al Antiguo Testamento, organizada cronológicamente.

Una breve exposición sobre la historia literaria del Antiguo Testamento se encuentra también en *Emil Kautzsch*, publicada primero como suplemento de su traducción del Antiguo Testamento, y posteriormente «no sin preocupaciones» como obra independiente (1897, iii). Propuso los siguientes períodos de la historia literaria, siguiendo los cortes políticos internos en la historia de Israel: «la época premonárquica», «la época de la monarquía unificada», «la época de los dos reinos hasta la caída de Samaría», «desde la caída de Samaría hasta el exilio», «la época del exilio», «la época posterior al exilio» (v-vi). A pesar de su brevedad, fijó con un cierto detalle la situación para la posterior discusión histórico-literaria. Respecto a la ciencia bíblica en lengua alemana, el hecho de que la obra de Kautzsch fuera concebida como un apéndice es un indicio de las penumbras que rodeaban al planteamiento histórico-literario, mientras que los proyectos posteriores de Hermann Gunkel, Karl Budde y Johannes Hempel se publicaron como parte de exposiciones e incluso colecciones de objetivos mucho más amplios —y en cierta medida generados por iniciativas extrañas a la ciencia bíblica—[18].

A pesar de que el proyecto de una historia literaria del Antiguo Testamento nunca llegó a ser central en la ciencia bíblica, permanece unido en la historia de la investigación al nombre de *Hermann Gunkel*[19]. Él fue quien emprendió los esfuerzos más amplios, originales y relativamente con mayores consecuencias para su desarrollo ulterior, aunque durante su vida únicamente pudo publicar un breve esbozo de cincuenta páginas. Se puede atribuir un papel especial en esta materia a la propuesta de historia de las formas, decisivamente impulsada por él (aunque no

17. Wildeboer, 1893/1895, 105.

18. H. Gunkel, «Die Orientalischen Literaturen», en *Die Kultur der Gegenwart* I/7; K. Budde, *Die Literaturen des Osten in Einzeldarstellungen*, vol. 7; J. Hempel, *Handbuch der Literaturwissenschaft*.

19. Gunkel, 1906a y b; cf. Klatt, 1969, 166-192; Liwak, 2004, ix-xxxi; Witte, 2010; Schmid, 2011c.

denominada así[20]): la historia literaria del Antiguo Testamento fue comprendida por Gunkel como una historia de sus géneros[21]. Detrás se escondía la idea de que los textos del Antiguo Testamento provienen de un uso previo oral, y de que la historia intelectual del antiguo Israel se podía encontrar en el proceso histórico que se escondía en la cultura oral y posteriormente en los géneros utilizados en su puesta por escrito. Básicamente la historia de la literatura no se interesaba en los textos propiamente, sino en los elementos que los conformaban. La historia literaria, en cuanto historia de los géneros, investigaba los respectivos *Sitz im Leben* de cada género y ofrecía así —este era en todo caso el pensamiento de Gunkel— una mirada a la vida intelectual religiosa de Israel. De acuerdo con este programa metodológico, llegó Gunkel a una división de la historia de la antigua literatura israelita que tiene su propio valor. Gunkel distingue tres épocas: primero, describe «la literatura popular hasta la llegada de los grandes escritores (*ca.* 750)»[22], la seguían los «grandes escritores (*ca.* 750-540)» (26) y, finalmente, «los epígonos» (43). Con esta periodización reproduce una división, habitual especialmente en el siglo XIX, entre el «hebraísmo» preexílico, de carácter profético, y el «judaísmo» postexílico, de carácter más legal. El esbozo de Gunkel no mereció una cálida recepción[23], y esto pudo haber contribuido a mantener en la penumbra el planteamiento histórico-literario que pretendía. La poco clara relación que los receptores veían entre las dos preguntas, que para Gunkel eran complementarias, sobre los géneros y sobre los escritores, hacía que al final la atención de los lectores recayera en primera línea sobre los géneros de Gunkel.

La historia de la literatura de *Karl Budde* fue concebida para un público más amplio. Pero no pasó de ser un resumen de los resultados adquiridos en la ciencia de la Introducción al Antiguo Testamento. El libro es la conclusión de sus propios trabajos sobre el nacimiento histórico de los textos, pero que no marcó un nuevo comienzo científico en la materia.

En el ámbito de la lengua inglesa, *Karlan Creelman* publicó en 1917 una *Introducción al Antiguo Testamento ordenada cronológicamente*. Pero su pretensión de innovación resultó relativamente modesta: se dirigía a un público muy amplio y renunció a una valoración personal sobre la historia. Más bien se entendía como una síntesis del estado de la investigación sobre el Antiguo Testamento. En su conjunto la obra de Creelman estaba fuertemente anclada en los datos previos sobre la Biblia.

20. Blum, 2006, 85.
21. Gunkel, 1913, 31.
22. Gunkel, 1906b; 1963, 5.
23. Bertholet, 1907.

La «Introducción» publicada en 1919 por *Johannes Meinhold*, y vuelta a editar varias veces, no pretendía ser una historia de la literatura, pero de hecho resultó ser más que una introducción tradicional, porque discutía la literatura del Antiguo Testamento según sus épocas históricas y no siguiendo su sucesión canónica, y fundamentalmente porque ofrecía además una descripción de las épocas históricas.

La exposición histórico-literaria de *Julius A. Bewer* (1922) ejerció un gran influjo. El autor, nacido en Alemania y formado científicamente en el Union Theological Seminary de Nueva York, transmitió a la investigación norteamericana importantes conocimientos de la crítica histórica bíblica y de la investigación sobre los géneros de lengua alemana.

En lengua alemana la obra más conocida y la más completa exposición histórico-literaria del siglo XX proviene de *Johannes Hempel*, en el año 1930. Se compone de un capítulo introductorio, «Presupuestos» (1-23), en el que desarrolla la historia de la investigación de la disciplina «Introducción», con un subrayado especial a Wellhausen, así como los determinantes geográficos y culturales; lo siguen dos partes: «formas» (24-101) y «el camino de la historia» (102-194), que muestran un claro influjo de Gunkel: el objeto de la investigación se enfoca en primer lugar bajo el punto de vista de la historia de las formas y solo en un paso ulterior se enfoca como historia de la literatura. Hempel comienza estudiando los géneros de la literatura veterotestamentaria y su historia, para pasar a estudiar los textos concretos en su proceso histórico. En Hempel resulta digno de atención el convencimiento de la conexión histórico-cultural del Antiguo Testamento: «La literatura de Israel solo se puede entender como parte de la 'literatura del antiguo Oriente'» (11). Sin embargo, a pesar de toda la energía y la innovación que albergaba este intento, no creó escuela: la historia de la literatura del Antiguo Testamento permaneció siendo un proyecto marginal.

De la segunda mitad del siglo XX hay que mencionar la historia de la literatura de *Alfred Lods*. Lods afirmaba en la introducción de su obra que el planteamiento histórico-literario sufría hasta entonces bajo los efectos de una existencia sombría en la ciencia bíblica sobre el Antiguo Testamento (11). Él identificaba básicamente tres razones para ello. En primer lugar, afirmaba como problema elemental «el carácter compuesto de los libros actuales» (11); a este se le añadía el hecho de que la investigación sobre el proceso de formación de sus libros a menudo solo podía reconstruirse sobre bases inseguras (13). Finalmente indicaba «que de esta literatura no poseemos más que fragmentos mínimos» (14). Pero estos problemas, según Lods, no pueden llevar a olvidar el planteamiento histórico-literario, pues no basta con analizar «el carácter compuesto de los libros actuales» con ayuda de la crítica literaria, sino que hay que intentar reconstruir sintéticamente el proceso literario de la formación de

los libros. Respecto a la inseguridad de la reconstrucción histórico-literaria afirmaba también Lods que, a pesar de todas las dificultades que existen en los casos concretos, sus resultados básicos se pueden recoger, y que incluso el carácter fragmentario de la literatura hebrea antigua no se diferencia básicamente de la griega o latina. Lods estaba influido por Wellhausen bajo el punto de vista literario, y por Greßmann en el aspecto de historia de la religión; por lo tanto, seguía la más reciente teoría documental con Wellhausen y subrayaba la contextualización de la literatura hebrea bajo el punto de vista de la historia religiosa. En la exposición de Lods hay que subrayar tres peculiaridades: por una parte, llama la atención el tardío punto de arranque. Aunque con miradas retrospectivas a textos poéticos primitivos y a tradiciones orales, Lods comienza con la época asiria. Bajo este aspecto resulta curiosamente moderno: la investigación reciente admite que en el antiguo Israel a partir de entonces la cultura literaria estaba tan desarrollada que era capaz de producir textos mayores. Al menos en algunos ámbitos, con Lods se hace claro el esfuerzo por tematizar influjos intertextuales. Así, por ejemplo, trató el influjo profético en complementos de J o E (305-323). Finalmente, también se encuentran en su obra amplias explicaciones sobre paralelismos con la literatura oriental antigua. El libro de Lods indicaba el futuro, pero como protestante de lengua francesa, no fue escuchado ni en su propio país, ni fuera de él.

Desde el comienzo de los años cincuenta hasta los ochenta del siglo XX se mantuvo el silencio en torno al proyecto de una historia literaria del Antiguo Testamento. Klaus Koch podía afirmar en 1964 que «la empresa de una historia de la literatura desapareció silenciosamente con Gunkel y actualmente está totalmente olvidada»[24]. El concepto de historia literaria emergía rara vez; tampoco vio la luz ninguna nueva síntesis; y esto en una época que, al menos en el ámbito de la teología protestante en lengua alemana, se caracterizó de floreciente para la ciencia del Antiguo Testamento[25]. Posiblemente diversos factores son los causantes de esta llamativa realidad: en primer lugar, la problemática histórico-literaria era marginal también en los intereses de la historia literaria en general. Así se expresaba Jauss en su discurso de toma de posesión en Constanza:

> En nuestros días la historia de la literatura ha caído en un progresivo descrédito pero no inmerecido. La historia de esta gloriosa disciplina dibuja con claridad en los últimos ciento cincuenta años una progresiva decadencia. Sus mayores logros pertenecen al siglo XIX. En la época de Gervinus y Scherer el

24. Koch, 1964, 114.
25. Ebeling, 1972, 26-27.

> sueño dorado de un filólogo es culminar su obra escribiendo la historia de la literatura de una nación...
>
> Ese sendero elevado es hoy un lejano recuerdo. La historia de la literatura que hemos heredado lleva hoy en la vida intelectual una existencia miserable[26].

Por el contrario, estaba de moda la «Interpretación inmanente» a la propia obra, en el sentido que le daba Emil Staiger (1955). Además, la teología protestante en lengua alemana estaba dominada por la teología kerigmática, por lo que el planteamiento histórico-literario despertaba un interés subordinado. Finalmente hay que notar que tras la guerra se publicaron varias Introducciones al Antiguo Testamento, cuya estructura interna, de clara inspiración histórica, se desviaba a menudo —por ejemplo, en el ámbito de los libros proféticos— de la estructura canónica del Antiguo Testamento, de modo que podía servir como equivalente funcional de una historia literaria[27]. Con reservas, podemos incluir también en este apartado la *Teología* de Von Rad (1957/1960), a la que una de las más antiguas recensiones calificaba como «Introducción de orden superior»[28]. De modo que apenas surgió la necesidad de una historia literaria propiamente dicha. Solo era posible y concebible tal proceso en la exposición de una introducción al Antiguo Testamento, siempre que se pudiera partir de una amplia concordancia de las exposiciones bíblicas y del proceso histórico de la historia de Israel. La historia contada en los libros Gn - 2 Re se tenían básicamente como fiables, especialmente en lo que respecta a la sucesión de las épocas (Patriarcas, Éxodo, Conquista, Jueces, Reyes), de modo que en este ámbito la introducción y la historia literaria podían ir juntas. Respecto a los Profetas, habría que desagruparlos ligeramente, sobre todo, insertando los tres «grandes» profetas en sus respectivos momentos históricos. Los «Escritos» podrían interpretarse como expresión de la piedad y la teología posterior al exilio. Esta comprensión armónica de Biblia e historia de la literatura, recuperable a partir de la relación entre la Biblia y la historia de Israel, podría ser calificada, de acuerdo con Weippert, como «sub-deuteronomista»[29]. Este modelo de concordancia, que se ha convertido hoy en un problema, es posiblemente el responsable del florecimiento de la ciencia veterotestamentaria entre los años cincuenta y ochenta del siglo pasado.

Una cierta excepción entre las Introducciones, modificadas por un enfoque histórico-literario, lo constituye la interpretación histórico-sociológica del Antiguo Testamento de *Norman K. Gottwald* (1985).

26. Jauss, ^{2}1970, 144.
27. Cf. Anderson, 1957; Soggin, 1968/1969; Schmidt, 1979.
28. Keller, 1958; cf. Von Rad mismo, 1957, 7.
29. Weippert, 1993, 73.

Se ocupó en proponer históricamente la literatura del Antiguo Testamento a través de una amplia presentación histórica general de las tradiciones anteriores a la creación del estado, pero sucumbió a un cierto «biblicismo», y surgió poco efecto, a causa de su pretendido marco teórico marxista.

Solo en 1989 se volvió a intentar una verdadera historia de la literatura. El breve esbozo de *Georg Fohrer* mencionaba a sus predecesores, pero los consideraba insuficientes: «Sin embargo faltaban la crítica de las formas, que investiga los géneros y las formas de hablar, la crítica de la tradición, que se pregunta por la prehistoria de los escritos, y la crítica de la redacción, que atiende la elaboración de la tradición escrita»[30]. Fohrer consideraba los diseños anteriores excesivamente unilaterales en su metodología, demasiado alineados con la crítica literaria, suprimiendo el resto de los métodos exegéticos. El intento se formula de modo muy inclusivo pero no del todo incorrecto. Se pregunta si con ello se toca el auténtico problema en la historia de la disciplina «Historia literaria del Antiguo Testamento». La crítica de Fohrer se centraba únicamente en las deficiencias que, en el enfoque de la ciencia de la Introducción, presentaban las exposiciones que criticaba; pero sin formular ninguna exigencia específica para la historia de la literatura del Antiguo Testamento, distinta de las necesarias en la ciencia de la Introducción. En consecuencia, su historia de la literatura continuó siendo una introducción al Antiguo Testamento, sin aclarar ninguna relación diacrónica o sincrónica de los textos.

No mucho después del libro de Fohrer, *Otto Kaiser* publicó su artículo sobre la historia literaria del Antiguo Testamento en la *Theologische Realenzyklopädie* (1991). Según él, «la historia literaria del Antiguo Testamento [es] el complemento necesario de la analítica ciencia de la Introducción, cuyos resultados acepta y los expone en relación con la historia política, social, cultural y, sobre todo, religiosa de Israel y del judaísmo primitivo» (306). Resulta asombroso que Kaiser no saldara este programa en sus diseños materiales, sino que se limitara a un breve resumen de Introducción al Antiguo Testamento, desarrollado siguiendo el canon. Incluso su obra de conjunto, que en el título ostenta el concepto de «historia de la literatura»[31], trata esencialmente de cuestiones de Introducción.

El intento más ambicioso hasta el momento de una historia literaria, no solo del Antiguo Testamento sino de la entera Biblia cristiana, ha sido emprendido por el proyecto de *Enciclopedia bíblica*, que comenzó a publicarse en 1996 y que, en lo que respecta al Antiguo Testamento, se con-

30. Fohrer, 1989, 307, n. 2.
31. Kaiser, 2000b; cf. también, Ruppert, 1994, así como, Vriezen y Van der Woude, 2005.

fió a la dirección de *Walter Dietrich*[32]. Aunque, en verdad, no utiliza el concepto de «historia de la literatura».

Se trata de una serie de doce volúmenes, en la que los nueve primeros están dedicados al tiempo y a la literatura del Antiguo Testamento, y los tres últimos a la del Nuevo Testamento. Cada volumen tiene la misma estructura: primero se expone la imagen bíblica de la época por tratar, a la que sigue un intento de reconstrucción histórica y una exposición de la literatura de la época, para concluir con su valoración teológica. Ya la disposición del material indica que la interacción entre la historia y su reflejo en la presentación bíblica ocupa el centro de la *Enciclopedia bíblica*: partiendo de la presentación bíblica de la historia, se confronta esta con los conocimientos históricos y se examina bajo el punto de vista histórico-literario y teológico.

Respecto a las cuestiones históricas y en consonancia con su especialmente cambiante investigación, los volúmenes de la *Enciclopedia bíblica* utilizan ampliamente los resultados más recientes de la crítica bíblica, de la arqueología y de la ciencia del antiguo Oriente, que no siempre conducen a interpretaciones universalmente compatibles. Lo que la Biblia dice de los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, o de Moisés no es para Lemche historia, sino ficción, «historias bonitas»[33] que, para Lemche, surgieron solo en «el siglo V, IV o incluso III»[34], es decir, más de mil años después del tiempo que la Biblia les atribuye. Schoors establece los comienzos de la historia de los patriarcas en el siglo VIII[35], mientras que Dietrich supone «para parte de la historia de los patriarcas, en todo caso para la de Moisés» un comienzo previo a la monarquía; «en la historia de los comienzos y ciertamente en la del Sinaí» no se pueden excluir formas previas premonárquicas[36]. A los lectores y lectoras de la *Enciclopedia bíblica* se les impone algunos problemas de coherencia, que son reflejo fiel de la disparidad de la situación científica actual, pero que en la colección no se muestran como argumentos contrarios.

La división en épocas que presenta la *Enciclopedia bíblica* ofrece una guía histórica que esencialmente reproduce la de la Biblia y, por lo tanto, insinúa una concordancia fundamental entre Biblia e historia, que es precisamente lo que está en cuestión: ¿son realmente épocas sucesivas la de los patriarcas y la de los jueces? ¿No se trata más bien, bajo el punto de vista histórico, de dos presentaciones del mismo ámbito temporal desde ángulos distintos?

Precisamente, si se pretende dar importancia al problema del nacimiento de la literatura bíblica, habría que preguntarse, si en la división por épocas de la serie se ha distribuido equitativamente el peso: de los nueve volúmenes dedicados al Antiguo Testamento, seis tratan del tiempo preexílico. Ante el hecho de que ni un solo libro de la Biblia nos ha llegado en su forma preexílica, llama la atención la relativamente poca atención en un único volumen a la época persa, que posiblemente es la más importante en la actividad literaria del Antiguo Testamento.

32. Lemche, 1996; Fritz, 1996b; Dietrich, 1997; Schoord, 1998; Albertz, 2001; Gerstenberger, 2005; Haag, 2003; W. Stegemann, 2009.
33. Lemche, 1996, 220.
34. *Ibid.*, 217.
35. Schoors, 176-177.
36. Lemche, 1997, 228.

La *Enciclopedia bíblica* es un proyecto que, sin duda, es actual, pero que está abierto a las cuestiones que suscitan el conjunto «sub-deuteronomista» y su consecuente coherencia fragmentaria entre los distintos volúmenes.

Hay que mencionar también el breve esbozo de *Christoph Levin* (2000), que se presenta como historia integrada de literatura, religión y teología. El credo de Levin consiste en que el Antiguo Testamento es un antiguo documento literario del judaísmo primitivo, que contiene solo de modo «residual» textos anteriores a la época persa. La brevedad de su exposición y la amplitud de su objetivo hacen imposible que pueda elaborar con un enfoque histórico-literario detallado, las mutuas relaciones entre las diferentes posiciones del Antiguo Testamento. Más recientemente *Reinhard Kratz* (2013) ha publicado un boceto, en el que retoma un proyecto anterior[37], y lo presenta junto a un resumen de la historia de Israel y la cuestión de los archivos en el antiguo Israel.

En esta panorámica de la historia de la investigación se puede reconocer, por una parte, que el proyecto de una historia literaria del Antiguo Testamento no ha sido abordado con frecuencia —en relación con el Nuevo Testamento se podrían citar todavía Köster (1971; 1980, publicado curiosamente con el título de *Introducción*), Vielhauer (1975), Strecker (1992) y Theißen (2007)— y, por otra parte, que en la mayoría de los casos los intentos no se abordaban más que como Introducciones, que seguían un orden cronológico y no el del canon. Hay otro punto por el que este tipo de exposiciones malgastan los puntos genuinos de una historia literaria: ¿cómo se relacionan los textos y escritos de una misma época entre sí y con su contexto histórico? ¿Hacen referencia mutua? ¿Qué posiciones desarrollan y a partir de qué especificaciones previas histórico-literarias? Una historia literaria del Antiguo Testamento tiene sentido únicamente si ofrece un valor añadido respecto a la problemática de la Introducción, que en sí misma es perfectamente legítima, pero que mantiene una diversa perspectiva.

3. *Valoración teológica*

El uso del concepto historia literaria, aplicado a la Biblia, que *mutatis mutandis* se aplica normalmente a la más amplia literatura del antiguo Oriente[38], se debe a un convencimiento teológico concreto que hunde sus raíces en los comienzos de la ciencia bíblica histórico-crítica: la Biblia

37. Kratz, 2006c.

38. Cf. Weber, 1907; Hallo, 1975; Röllig, 1978; Edzard, Röllig, Von Schuler, 1987-1990; Knauf, 1994, 221-225; Loprieno, 1996; Burkard y Thissen, 2003; Veldhuis, 2003, 10; Quack, 2005; Haas, 2006, 16-17; Utzschneider, 2006; Ehrlich, 2009.

es una literatura como cualquier otra literatura antigua[39]; por lo tanto, hay que interpretarla correspondientemente, renunciando a una hermenéutica sagrada especial. Eso significa que su estatus de «sagrada Escritura» no la protege de un acceso crítico de la razón, sino que puede y debe someterse a él, precisamente por motivos teológicos, es decir, cuando sus expositores le añaden una reivindicación *general* de Verdad y no quieren reducirse a ser un grupo particular de semánticos. La declaración de que la Biblia es literatura no conlleva ningún anhelo anti-teológico. Al contrario, no se trata de «degradar» la Biblia de «sagrada Escritura» a «literatura», sino de no fundamentar su estatus de sagrada Escritura a partir de sus textos, sino de unirla de nuevo a ellos[40].

Además, se debe valorar teológica y exegéticamente la ya mencionada auto-presentación del Antiguo Testamento como historia literaria. Gerhard von Rad ha sido quien de modo más decisivo ha tomado en serio esta propiedad del Antiguo Testamento, defendiendo la convicción de que la forma más adecuada de una teología del Antiguo Testamento es la que mejor se adapta a sus amplios recorridos: volverla a contar[41]. La historia literaria del Antiguo Testamento puede complementar tal repetición teológica del Antiguo Testamento, sobre todo, aclarando las discusiones en el interior mismo de la Biblia. Precisamente en esta situación de la historia de la investigación (de la que Von Rad se reconoce deudor de muchas maneras, pero que ha superado con la cuestión sobre el marchamo histórico-salvífico del Antiguo Testamento), se hace urgente la pregunta, por una parte, sobre el concepto que los textos del Antiguo Testamento tienen de sí mismos y, por otra, sobre cómo se estructura su pluralidad dentro del mismo Antiguo Testamento.

4. *El Antiguo Testamento como parte de la literatura del antiguo Israel*

Una historia literaria que trata los textos del Antiguo Testamento no se diferencia sustancialmente en lo que se refiere al método, aunque sí en el objeto, de otras vías de acceso a la literatura no bíblica, por ejemplo, de una historia de la literatura moderna alemana.

Y esto, porque el Antiguo Testamento no agota el legado literario del antiguo Israel, sino que es solo una parte del mismo, que se ha convertido en «Biblia hebrea» o «Antiguo Testamento», gracias a un proceso de selección y/o de reinterpretación[42]. Es imposible establecer la proporción

39. Rogerson, 2001.
40. Schmid, 1999a.
41. Von Rad, 1957, 126.
42. Cf. Stolz, 1997, 586.

que guarda el contenido de lo que se ha convertido en canónico con la literatura respectiva del antiguo Israel. Lo que es innegable es que dicha literatura ha existido. Piénsese, por ejemplo, en los innumerables escritos no israelitas que conocemos a través de simples citas o por menciones de diversos escritores.

El material epigráfico que ha llegado hasta nosotros, si incluimos los vecinos de Israel y de Judá en Transjordania, a pesar de su carácter fragmentario, ofrece una buena visión de lo que cabe imaginar[43]. Quizás el más impresionante, aunque de todas maneras difícil de entender, es el «libro de Balaán»[44], del que nos ha llegado un trocito como inscripción mural en Tel Deir Alla, Jordania oriental, cuyo *incipit* como *spr* (libro o rollo) indica que dicho texto formaba parte originalmente de un rollo. La Estela de Mesa[45] se basa en extractos de anales y da testimonio de la existencia de una cultura de escritura[46]. La inscripción de Siloam[47] es también un extracto, como se puede deducir de la falta de dedicatoria y de la no mención del dueño del edificio[48]. De Amón nos ha llegado en una jarra de bronce un trozo de poesía[49]:

> Las obras de Aminadab, rey de los amonitas,
> hijo de Hassil'il, rey de los amonitas,
> hijo de Aminadab, rey de los amonitas:
> la viña, el jardín de frutas, los muros de terrazas y un depósito de agua.
> Que disfrute de felicidad y alegría por muchos días y largos años.

Es cierto que con estos ejemplos alguien podría resistirse a hablar de literatura, porque este concepto suele implicar una cierta cantidad y una especial calidad de los textos correspondientes. Sin embargo, estos hallazgos, que en base al material escrito no dan testimonio de una amplia escritura, permiten sospechar que en el antiguo Israel han existido textos más amplios en papel y en piel. Excepto contadas excepciones, no han sobrevivido[50], pero su existencia es mucho más probable que su no existencia. Incluso el Antiguo Testamento menciona alguna de sus propias fuentes, que no son todas ficticias. Así, se mencionan: 1) el libro de las batallas del Señor (*Yahwé*) en Nm 21,34; 2) los Cantares de Gesta (*yšr*), Jos 10,13; 2 Sm 1,18[51]; 3) el libro del cántico (*šyr*), 1 Re 8,53 (LXX); 4) Anales de

43. Renz y Röllig, 1995-2003; Smelik, 1987.
44. TUAT II, 138-148 [cf. nota 12].
45. TUAT I, 646-650 [ANET 320].
46. Knauf, 1994, 129; cf. Dearman, 1989; Blum, 2008a; 2008b.
47. TUAT II/4, 555-556 [ANET 321].
48. Knauf, 2001c.
49. Thompson y Zayadine, 1974; Coote, 1950; Knauf, 1994, 127.
50. Schmid, 1996a, 36, n. 164.
51. Keel 2007, 139-140.

Salomón, 1 Re 11,41; 5) Anales del reino de Israel, 1 Re 14,19; 6) Anales del reino de Judá, 1 Re 14,29[52]. El libro de los Cantares de Gesta y el del cántico son probablemente el mismo: el título «del cántico», difícilmente comprensible, pudiera deberse a una transliteración de *yšr* (recto, erguido) en *šyr* (canción, cántico)[53]. Se puede dudar de la existencia de unos Anales de Salomón por razones histórico-culturales, pero su mención pone de manifiesto que en los anales de los reinos de Israel y de Judá no se decía nada de Salomón.

Además, hay que contar también con que otras tradiciones preexílicas no fueron seleccionadas tras la catástrofe de Jerusalén el año 587 a.C. Merecen especial mención las profecías de salvación, de las que no se puede excluir que fueran puestas por escrito, a no ser que se acepte la estricta tesis de que profecía escrita y profecía de juicio coinciden[54]. Los descubrimientos de la época neo-asiria indican, en todo caso, que también la profecía de salvación se podía poner por escrito, aunque no desarrollara a largo plazo ningún proceso duradero de profecía escrita, como sucedió en Israel[55]. Se puede incluso considerar si la llamativa cercanía formal de los oráculos salvíficos del segundo Isaías con las profecías neo-asirias, casi un siglo más antiguas[56] y que tras la caída del imperio neo-asirio ya no tenían razón para perdurar, no permitiría concluir que haya existido en Judá en época monárquica una profecía salvífica que hubiera influido en el segundo Isaías. Tras la redacción de Is 40-55, tales textos podían ser reemplazados en el uso escolar.

La historia literaria del Antiguo Testamento se ocupa, por lo tanto, solo de una parte de la historia de la antigua literatura hebrea que únicamente se puede definir *ex post*: se ocupa de aquellos textos que se han usado en la escuela del templo de Jerusalén y que posteriormente, y precisamente por ello, se han convertido en sagrada Escritura.

Conforma un corpus muy diverso bajo muchos puntos de vista, pero con contenido y de efectos complementarios. Algo muy diferente de, por ejemplo, una historia de la literatura alemana. Se puede llegar a afirmar que la historia literaria del Antiguo Testamento documenta una historia de la teología ortodoxa o, al menos, aceptada como tal. No configura la historia de la religión de Israel, en gran parte solo comprensible a través de formas no orales[57], sino que ofrece su interpretación teológica diferenciada, sometida a determinados criterios de selección.

52. Cf. Christensen, 1998; Haran, 1999; Vriezen y Van der Woude, 2005, 3-8; Na'aman, 2006.
53. Keel, 2007, 139.
54. Kratz 1997b; 2003b.
55. Jeremias, 1994; Steck, 1996.
56. TUAT II, 56-82.
57. Cf. Stolz, 1997, 586.

Los textos judíos de Elefantina, en Egipto, pertenecientes a la época persa intermedia, con sus formas de piedad politeísta y la mención de una piedad diferente en su propio templo, ofrecen un ejemplo de una prolongación histórico-religiosa del período monárquico: los comienzos de la colonia se remontan al siglo VI y quizás, incluso, al siglo VII a.C., y han conservado las relaciones entre ambas formas religiosas «mejor» que el judaísmo en la patria[58].

El planteamiento histórico-literario, por tanto, abre una ventana a segmentos elitistas de la realidad religiosa del antiguo Israel, el mundo docto de sacerdotes, sabios y escribas. Por lo tanto, al culto oficial se le reserva en este libro la mayor importancia a nivel sociológico-religioso, mientras que elementos no literarios del culto familiar, local o regional, especialmente de la época previa a los persas, jugarán un papel solo en el caso de haber sido aceptados en el marco del culto estatal.

5. *Biblias hebreas y Antiguo Testamento*

No existe *el* Antiguo Testamento, ni *la* Biblia hebrea. La tradición judía y cristiana conoce diversas organizaciones de los libros bíblicos. La cristiana, por su parte, presenta distintos inventarios de libros, según los diferentes cánones de las diversas confesiones o iglesias.

Las Biblias hebreas —en el sentido de sagrada Escritura del judaísmo— se distribuyen habitualmente en tres partes: Torá, Nebi'im, Ketubim (en siglas, TNK, Tanak). La Torá comprende los libros normalmente conocidos como: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio; los Nebi'im contienen los libros: Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel y el libro de los Doce profetas; finalmente los Ketubim se componen de los siguientes libros: Salmos, Job, Proverbios, Rut, Cantar de los Cantares, Eclesiastés (Qohelet), Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras-Nehemías y 1-2 Crónicas. Son habituales ulteriores subdivisiones en el ámbito de los Nebi'im y de los Ketubim: de Josué hasta el final de Reyes se conocen como «Profetas anteriores», mientras que desde Isaías a Malaquías se les llama «Profetas posteriores». En el ámbito de los Ketubim, Rut, Cantar, Eclesiastés, Lamentaciones y Ester configuran los llamados «Megillot», los cinco «rollos», que solo a partir del siglo VI d.C. se relacionaron con determinadas fiestas: Rut, con la Fiesta de las Semanas (Shavuot); el Cantar, con la Pascua; el Eclesiastés, con la Fiesta de las Cabañas (Sukkot), las Lamentaciones, con el día 9 del mes Av, y Ester, con la fiesta de Purim.

58. Keel, 2007, 783-784.

En la tradición manuscrita de las biblias hebreas hay también diferencias en el orden de presentación de los libros[59]. Lo que permanece fijo son las tres partes canónicas (Torá, Nebi'im y Ketubim) y el correspondiente número de libros. Aun manteniendo estas dos condiciones, si pensamos cuántas variantes son posibles, llegamos a 120 variantes para los cinco libros de la Torá, a 40 320 variantes para los ocho libros de los Nebi'im (si se acepta la antigua costumbre de considerar a los Doce profetas menores como un solo libro), y a cerca de 40 millones en los Ketubim.

La tradición no ha agotado ni de lejos la posibilidad de tales variantes. La Torá siempre mantiene idéntica sucesión de libros; en los Nebi'im encontramos al menos nueve variantes, pero que se limitan a los profetas posteriores, pues desde el Génesis hasta el libro de los Reyes se trata de una narración ordenada cronológicamente y, por lo tanto, fija. Respecto a los Ketubim, el orden es bastante fluido y hay testimonios de hasta setenta ordenamientos diferentes.

La variante principal en los Nebi'im se encuentra en la Talmud de Babilonia[60]. Presenta los cuatro libros de los profetas posteriores en el siguiente orden: Jeremías, Ezequiel, Isaías, Doce profetas. Se pretende fundamentar a partir de una reflexión teológica: Jeremías es «totalmente juicio», Ezequiel «parcialmente juicio y parcialmente salvación», mientras que Isaías es «totalmente salvación». Una rápida lectura de estos libros pronto permite descubrir que la explicación no es correcta: los tres profetas mayores contienen tanto oráculos de juicio como de salvación, de modo que los tres son «parcialmente juicio y parcialmente salvación». ¿De dónde ha sacado el Talmud babilónico este orden? La respuesta es clara, si atendemos a los contenidos respectivos de los cuatro libros: el libro de Jeremías consta de 21 835 palabras, el de Ezequiel de 18 730, el de Isaías de 16 392 y el de los Doce profetas menores de 14 355. El orden de los libros en el Talmud de Babilonia se basa claramente en la amplitud de los libros y el razonamiento teológico subsiguiente es una racionalización posterior del dato.

En los Ketubim el orden varía fuertemente. Basten algunos ejemplos: los códices de Alepo y el de Leningrado (Petropolitano) (B 19a), dos de los más importantes manuscritos antiguos de la Biblia hebrea, provenientes, respectivamente, de los años 950 y 1008 d.C., colocan al comienzo de los Ketubim los libros de las Crónicas. Esto significa que los comprenden como introducción a los Salmos, pues cuentan ampliamente la instauración del culto en el templo bajo David y Salomón. Por el contrario, el orden habitual hoy en día las coloca al final de los Ketubim, de modo que la importante fórmula del Éxodo que se encuentra en 2 Cr 36,23b («Todos los de ese pueblo que viven entre nosotros pueden volver. Y que el Señor, su Dios, esté con ellos») resulta la conclusión de la TaNaK.

Otra variante, usada a menudo en los manuscritos, coloca a Rut delante de los Salmos: la conclusión de Rut con una cronología de David da paso a los Salmos y ofrece a estos un contexto histórico alternativo.

59. Beckwith, 1985; Brandt, 2001.
60. b. B. Bat. 14b-15a.

Respecto al Antiguo Testamento en el ámbito cristiano hay que distinguir entre las distintas confesiones. Las publicaciones protestantes suelen presentar la siguiente estructura: bajo un primer encabezamiento se reúnen los «libros históricos»: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes, 1-2 Crónicas, Esdras, Nehemías y Ester; a continuación siguen los «libros poéticos»: Job, Salmos, Proverbios y Cantar; finalmente los «libros proféticos»: Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amos, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías.

Este Antiguo Testamento reconoce una división en tres partes pero de naturaleza diversa a la de la Biblia hebrea. El primer apartado unifica bajo el título de «libros históricos» la Torá y los profetas anteriores, a los que añade los libros narrativos de Rut, Crónicas, Esdras, Nehemías y Ester. El segundo apartado («libros poéticos») hace una importante selección de los Ketubim: Job, Salmos, Proverbios y Cantar. El tercer apartado («libros proféticos») contiene: los profetas posteriores de la Biblia hebrea (es decir, Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce profetas menores), que complementa con las Lamentaciones (que en la tradición griega presentan a Jeremías como autor) y el libro de Daniel (que históricamente pertenece a la época de los macabeos y, por lo tanto, no tenía cabida en el canon ya cerrado de los Nebi'im, y que en la Biblia hebrea tuvo que ser incluido como libro profético entre los Ketubim).

Las publicaciones de la Biblia en el ámbito católico-romano admiten básicamente la misma estructura, pero añaden otros siete libros. Tras Nehemías entran Tobías y Judit; tras Ester, los libros de los Macabeos; tras el Cantar, se encuentran la Sabiduría de Salomón y Jesús Ben Sira (Eclesiástico); finalmente, tras las Lamentaciones se coloca Baruc. Los libros de Ester y Daniel se amplían con algunos capítulos (las llamadas «adiciones a Ester y Daniel»).

Esta mayor amplitud del Antiguo Testamento en las Biblias de la Iglesia católica romana se debe a la decisión del concilio de Trento en 1545 de aceptar el canon de la Vulgata, en oposición al canon de la Biblia hebrea, defendido por la Reforma. Esta decisión conciliar es el único caso de un decreto sobre el canon, tanto en el ámbito del judaísmo como en el del cristianismo. Dicho de otro modo: solo la Iglesia católica romana ha fijado su Biblia, mediante una decisión de autoridad, con una determinada lista de libros. La mayor amplitud del Antiguo Testamento de la Vulgata se relaciona con la LXX, la antigua traducción griega del Antiguo Testamento (Tilly, 2005). De ella proviene la diferente lista de libros en las Biblias cristianas y en las judías[61].

61. Cf. sobre manuscritos concretos: Swete, ²1914, 201-214; Beckwith, 1985; Brandt, 2001; McDonald y Sanders, 2002, 588; McDonald, ³2007, 422.451.

BIBLIA HEBREA	SEPTUAGINTA (LXX)
Torá («Ley»):	*Libros históricos*:
Gn	Gn
Éx	Éx
Lev	Lev
Nm	Nm
Dt	Dt
	Jos
Nebi'im («Profetas»):	Jue
Jos	Rut
Jue	
	1-4 Re
Sm	1-2 Cr
Re	Esd-Neh
Is	Ester
Jr	Jdt
Ez	Tobías
XII (Os, Jl, Am, Jon, Miq, Nah, Hab, Sof, Ag, Zac, Mal)	1-4 Mac
Ketubim («Escritos«):	*Libros poéticos*:
Sal	Sal
Job	Prov
Prov	Qoh (Ecl)
Rut	Cant
Cant	Job
Qoh	Sab
Lam	Sir (Eclo)
Ester	Salmos de Salomón
Dn	
Esd-Neh	*Libros proféticos*:
Cr	XII (Os, Am, Jl, Abd, Jon, Nah, Hab, Sof, Ag, Zac, Mal)
	Is
	Jr
	Bar
	Lam
	Carta de Jr
	Ez
	Dn

Como en la tradición hebrea, también en la griega hay que diferenciar entre los diversos manuscritos. Sobre el orden de los libros en los grandes manuscritos griegos, podemos afirmar los siguiente: los tres grandes códices à (Sinaítico), A (Alejandrino) y B (Vaticano) tienen en común que sitúan el libro de Rut en su lugar temáticamente correspondiente, entre Jueces y 1 Sm, y que al conjunto Gn-2 Re hacen seguir no el *Corpus Propheticum*, sino las Crónicas. Pero

también los tres códices siguen caminos diferentes entre ellos: en à y B, a continuación de Crónicas vienen los libros de Esd-Neh; mientras que à empalma con Crónicas los libros de Ester, Tobías y 1-4 Macabeos, formando un gran corpus historiográfico desde la creación hasta los Macabeos. A continuación, siguen en à los Profetas y el resto de los Escritos. B coloca a continuación de Cr-Esd-Neh, los Salmos, Proverbios, Qohelet, Cantar, Job, la Sabiduría de Salomón, Ben Sira, Ester, Judit y Tobías, ofreciendo a los Profetas la posición de cierre. En A, los libros de Esd-Neh están separados de las Crónicas; de modo que a Génesis-Reyes + Crónicas siguen los libros proféticos y finalmente el resto de los Escritos. También la LXX muestra una cierta tendencia a agrupar las tradiciones históricas y ordenarlas cronológicamente. Esto es muy claro en à, pero también B parece haber sido concebido en este sentido, pues al conjunto Gn-Re + Cr-Esd-Neh siguen en primer lugar los libros de David (Salmos) y de Salomón (Prov, Qoh, Cant y, con la interrupción de Job, la Sabiduría de Salomón); los siguen Sir, Est, Jdt, Tob y finalmente los libros de los profetas. Parece también que el orden de los profetas ha seguido criterios cronológicos: Os, Am, Miq, Jl, Abd y Jon, y siguiéndolos el resto de los «profetas menores», anteceden a Is, Jr, Ez y Dn, que en LXX se cuenta entre los Profetas. El que los profetas «menores» antecedan a los «mayores» produce el efecto de que Is, Jr y Ez con sus oráculos mesiánicos y, sobre todo, Daniel con la visión del «Hijo del hombre» (Dn 7) están preparando la sucesión en el Nuevo Testamento.

Las iglesias protestantes, a causa de su recurso a la Biblia hebrea motivado por el humanismo, exigían que únicamente sus libros debían permanecer en el canon del Antiguo Testamento; al resto de los libros del Antiguo Testamento en la LXX los declaraban apócrifos o deuterocanónicos[62], dignos de ser leídos, pero teológicamente en otro rango y con otro valor, respecto a los demás escritos.

Junto al canon amplio del Antiguo Testamento para la Iglesia católica romana, debemos mencionar el todavía más amplio canon para las iglesias orientales. El cristianismo etiópico, por ejemplo, incluye en el Antiguo Testamento los libros de Enoc y el de los Jubileos.

La exposición que sigue se va a concentrar en el Antiguo Testamento con el orden que mantiene en hebreo y solo sumariamente tratará de los otros libros presentes en los cánones más amplios, sobre todo los de época griega.

6. *La cuestión del «texto original» del Antiguo Testamento*

Desde los descubrimientos de Qumrán ha quedado claro que es necesario modificar la imagen tradicional de un «texto original» de la Biblia hebrea, fijado por la admisión en el canon de sus libros[63]. Los textos bíblicos

62. Sobre la terminología, cf. Gertz, 2010, 34-35.
63. Dahmen *et al.*, 2000; Flint, 2001; Fabry, 2006; Tov, 2006; Trebolle Barrera, ^{4}2013.

de Qumrán, así como las versiones antiguas del Antiguo Testamento, muestran una amplia tradición de diversas composiciones textuales de los libros bíblicos, de modo que hay que afirmar con Blum: «Existen tantas ediciones finales (de los libros), como testigos textuales»[64]; *el* texto bíblico no está en ninguna parte, ni siquiera ha sido fijado en un determinado testigo textual. La diversidad de la tradición textual se puede entender con el ejemplo de la moderna variedad de traducciones contemporáneas de la Biblia: son publicaciones de los mismos libros, pero no son idénticas ni en sus palabras, ni en el orden de los libros.

Debemos prevenirnos de proyectar temporalmente hacia el Antiguo Testamento la tradición textual del tiempo rabínico, unilineal y literal. El hecho de que la multiplicidad de textos, atestiguada en Qumrán después del año 70 d.C., haya dado paso *a un* texto consonántico estándar, como el que se encuentra en los manuscritos medievales, no se ha debido a una decisión magisterial, sino principalmente al interés de los rabinos (y fariseos) por atender y cuidar el auténtico legado tradicional del judaísmo tras las guerras judías, prolongado en la ulterior tradición textual de los masoretas.

Tampoco hay que dejarse engañar por las diferentes tradiciones presentes en Qumrán. Van der Woude (1992) ha señalado, con razón, que la situación de Qumrán no se puede generalizar al judaísmo anterior al año 70 d.C. Los textos encontrados en Masada y Wadi Murabba'at[65] no revelan la misma multiplicidad que en Qumrán, sino que son testimonio de un texto consonántico, perteneciente a una tradición proto-masorética; y el rollo de los Doce profetas de Nahal Hever, de la segunda mitad del siglo I a.C., muestra ya una revisión de la LXX en sentido proto-masorético[66]. Esto significa que, *junto a* la variedad textual de Qumrán, coexiste en el judaísmo anterior al año 70 d.C. una tendencia a estandarizar el texto bíblico. Van der Woude[67] cuenta con que en la Jerusalén del segundo templo se cuidaba una tradición textual relativamente unitaria, ulteriormente usada por los masoretas. De modo que todavía se puede aceptar la hipótesis de un «texto original» de la Biblia hebrea, aunque con distinto enfoque: la forma canónica pura del texto bíblico no ha existido nunca, pues fijar el canon no conllevaba una protección de las letras, aunque sí de formas previas proto-masoréticas del texto estándar, que habían conformado los círculos del segundo templo, tan importantes para el nacimiento de la Biblia hebrea.

A partir de una serie de libros bíblicos (como Jos, Sm-Re, Jr, Ez) ha quedado claro para la crítica textual que la base hebrea que subyace en es-

64. Blum, 1991, 46.
65. Tov, 1997.
66. Van der Woude, 1992, 161.
67. *Ibid.*, 63, n. 33.

tos libros, deducible de su versión LXX, se acerca más al texto estándar primitivo que las ediciones hebreas posteriores de estos mismos libros[68]. Así se han diluido las fronteras entre la crítica literaria de las ediciones previas y la crítica textual.

7. *La historia literaria del Antiguo Testamento en el marco de la exégesis veterotestamentaria*

¿En dónde se sitúa la historia literaria del Antiguo Testamento dentro de la ciencia veterotestamentaria? Tradicionalmente se distinguían tres disciplinas: historia de Israel, introducción al Antiguo Testamento y teología del Antiguo Testamento. Cada una se puede documentar con la publicación de diferentes manuales durante el siglo pasado[69]. Junto a ellas figuraban también exposiciones de la historia de la religión de Israel, tradicionalmente entendida como complemento histórico de la teología del Antiguo Testamento[70], pero modernamente tratada más bien como su alternativa[71], aunque en esa forma ni se ha impuesto, ni debería conseguirlo[72]. La historia de la religión de Israel ha conseguido en su planteamiento tradicional una creciente importancia entre las disciplinas concretas de la ciencia bíblica; se debe, por una parte, al hecho de que en los últimos treinta años se han descubierto y/o publicado gran cantidad de hallazgos arqueológicos en Siria y Palestina[73] y, por otra parte, la valoración histórica de los escritos del Antiguo Testamento se ha transformado dramáticamente[74]. Con todo esto, ha quedado clara la necesidad de perfilar la imagen de la(s) religión(es) del antiguo Israel de manera distinta a como la imaginaba la Biblia y, con ella, la visión crítica tradicional, que simplemente la parafraseaba racionalmente[75].

El crecimiento en importancia del planteamiento de la historia de la religión ha provocado como contrapartida una cierta confusión en la división de tareas de las tres disciplinas anteriormente mencionadas. El modelo tradicional, que definía la historia de Israel y la introducción como materias propedéuticas, y la teología del Antiguo Testamento como sín-

68. Stipp, 1994; Tov, 1997; Troyer, 2005; Schenker, 2006.
69. Sobre la historia de Israel, cf., por ejemplo, Donner, ^{3}2000; Kinet, 2001; sobre la introducción, Zenger, ^{5}2004; Gertz, 2010; sobre la teología, Kaiser, 1993, 1998, 2003; Schreiner, 1995; Rendtorff, 1999/2001.
70. Eißfeldt, 1926/1962, 112-113.
71. Albertz, 1992.
72. Cf. la discusión en JBTh 10 [1995]; Herrison, 2000; Schmid, 2013.
73. Cf. Weippert, 1988; Mazar, 1992; Keel y Uehlinger, ^{5}2001; Zevit, 2001; Stern, 2001; Hartenstein, 2003a; Vieweger, 2003; Keel, 2007.
74. Gertz, 2010.
75. Weippert, 1990/1997, 1-24.

tesis principal, ha encontrado dificultades tras la publicación de la *Teología del Antiguo Testamento* de Von Rad (1957/1960), respecto a la capacidad sintética de la teología del Antiguo Testamento. Principalmente a causa de que o se aceptaba la decisión programática de Von Rad de renunciar a cualquier otra sistematización que no fuera el «volver a contar», o resultaba difícilmente convincente cualquier otra solución. La renuncia a cualquier exposición sistemática —que en la obra de Von Rad y en su contexto investigador produjo extraordinarios resultados— condujo a la mayor crisis de la disciplina «Teología del Antiguo Testamento» desde su nacimiento, pues no se distinguía fundamentalmente de una «Introducción al Antiguo Testamento»[76]. A esto hay que añadir el descubrimiento de que una teología *en el* Antiguo Testamento inmediatamente se convertía en diversas *teologías*[77]; esto dificultó notablemente la tarea de una teología unitaria del Antiguo Testamento y exigía nuevos fundamentos teóricos que, de momento, no podían definirse, ni siquiera como punto de partida.

Hay esperar a ver cómo se solucionan estas dificultades en la relación mutua de las disciplinas que estudian el Antiguo Testamento. El conjunto de la ciencia veterotestamentaria se encuentra en una situación abierta: o bien el proyecto de una historia literaria del Antiguo Testamento —que no es precisamente nuevo, pero que sí se ha convertido de nuevo en interesante— puede sacar provecho de la situación, ya que la elaboración de una síntesis no está (ni debe estarlo) exclusivamente en manos de una disciplina particular; o bien las disciplinas mencionadas pueden sacar provecho de una historia literaria del Antiguo Testamento, pues esta hace propuestas con otra perspectiva sobre una visión histórica global de los conjuntos literarios y teológicos de los textos y libros del Antiguo Testamento.

8. *Fundamentos, condiciones, posibilidades y límites de una reconstrucción histórica*

El Antiguo Testamento no es un libro, sino una biblioteca. Y los «libros» de esa biblioteca no son «libros» en el sentido moderno de la palabra, en el que cada uno tiene su propio autor (o «autora»[78]). De acuerdo con la antigua práctica de Oriente, estos «libros» del Antiguo Testamento son li-

76. Cf. ya Keller, 1958, 308.

77. Cf. Smend, 1982/1986; Gerstenberger, 2001; Kratz, 2002; Schmid, 2013; para resúmenes de la historia de la investigación, cf. Schmid, 2000b; 2013; sobre teologías fuera de Israel, cf. Oeming *et al.*, 2004.

78. Cf. Schroer, 2003.

teratura de tradiciones y no obras de autor[79]. La Biblia misma reconoce este hecho y lo trata explícitamente. Un ejemplo especialmente claro es Jr 36, capítulo en el que se narra la reedición de un segundo rollo con las palabras de Jeremías, después de que el rey Joaquín quemara el primero:

> Jr 36,32: Jeremías tomó otro rollo y se lo entregó a Baruc, hijo de Nerías, el escribano, para que escribiese en él, a su dictado, todas las palabras del libro quemado por Joaquín, rey de Judá. *Y se añadieron otras muchas palabras semejantes*.

La formulación en pasiva no excluye que esas «palabras semejantes» provinieran de Jeremías, pero abre el horizonte claramente a la posibilidad de una actividad literaria posterior a Jeremías. En el libro de Jeremías se puede verificar que no todo proviene directamente de él, sino que en gran medida se ha escrito con posterioridad.

Otro ejemplo explícito similar de actividad literaria posterior se encuentra en Is 16,13-14. Al final de una lamentación por el sufrimiento del vecino Moab se lee la siguiente noticia:

> Is 16,13: Tal fue la amenaza que en otro tiempo pronunció el Señor contra Moab.

A la que sigue la siguiente aclaración:

> Is 16,14: Pero ahora, dice el Señor: «Dentro de tres años, años de jornalero, será humillada la nobleza de Moab con toda su numerosa plebe, y los que queden serán pocos, escasos e impotentes».

Is 16,13-14, debido a un cambio en las circunstancias históricas, intenta juzgar a Moab críticamente y no con empatía. Claramente se ve que se trata de un texto escrito con posterioridad por la fórmula de cierre (16,13) y el nuevo comienzo (16,14).

En consonancia con esta realidad, el primer autor conocido de un libro bíblico proviene solo del año 180 a.C., Jesús Ben Sira (Eclo 50,27-29). Ya algo antes se pueden descubrir huellas de una conciencia de autor por el uso del «yo» en Qohelet[80]. Naturalmente, una serie de libros del Antiguo Testamento mencionan en el verso introductorio nombres de personas a quienes se atribuye el libro entero, pero no se trata de un dato histórico sobre el autor, sino de la autoridad con la que se pretenden relacionar las tradiciones contenidas en el libro[81]. De la escena sobre

79. Tigay, 1985; Blenkinsopp, 2006, 1-4; Toorn, 2007.
80. Cf. Ecl 12,9-11, Kaiser, 2000b, 13-14; Höffken, 1985.
81. Cf. Schniedewind, 2004, 7-11; Wyrick, 2004; Schmid, 2007a; Toorn, 2007, 27-49.

la ulterior escritura de un libro en Jr 36 —se considere legendaria o menos— resulta que Jeremías en persona no escribió ni una sola palabra de su libro. Las «palabras de Jeremías» al comienzo del libro de Jeremías no habrían sido escritas por el «autor» Jeremías, sino por su secretario, el escriba Baruc. Jeremías, por tanto, no es el autor, sino la autoridad del libro que lleva su nombre[82].

En general, si prescindimos por ahora de la probable transmisión oral previa[83], los textos del Antiguo Testamento tuvieron una elaboración de unos ochocientos años.

Finkelstein y Silberman (2002) y Schniedewind (2004) han acentuado con fuerza, pero unilateralmente, la importancia de la época previa al exilio en la génesis histórico-literaria de los textos veterotestamentarios. Naturalmente, el siglo VII a.C. ha jugado un papel importante en la formación literaria del Antiguo Testamento. Pero no se puede afirmar que ya en esa época estuviera básicamente concluido. La ciencia bíblica de tipo histórico-crítico ha reunido suficientes indicios para concluir que los libros del Antiguo Testamento en su forma actual están claramente influidos por el judaísmo del tiempo persa y helenístico[84]. Esto no excluye la incorporación de material más antiguo, pero indica con claridad que el proceso decisivo de formación de la literatura veterotestamentaria pertenece a una época posterior al siglo VII a.C.

Los textos más antiguos del Antiguo Testamento, en su forma literaria definitiva, proceden posiblemente del comienzo del tiempo de los Reyes[85], aunque su historia oral previa sea mucho más antigua; los más recientes se encuentran en el libro macabeo de Daniel, en las edades de la historia universal de los libros históricos, en algunos salmos probablemente del período asmoneo, así como en el material masorético particular del libro de Jeremías (cf. Jr 33,14-26). Con los descubrimientos de Qumrán[86] se puede deducir que el Antiguo Testamento ya estaba fundamentalmente «fijado» en torno al año 100 a.C., no respecto a cada letra, pero sí en cuanto a su contenido. Lo que sí está claro es que los libros del Antiguo Testamento son composiciones literarias que han ido creciendo durante largo tiempo hasta su realidad actual. En todo caso, no nos ha llegado ningún libro del Antiguo Testamento en su redacción de la época monárquica, preexílica. El actual Antiguo Testamento es un producto del judaísmo persa y helenístico.

¿Cómo podemos reconstruir las fases previas de elaboración literaria de estos libros, atendiendo a los datos clave que ellos mismos brindan? La

82. Cf. Knauf, 1998.
83. Cf. Kirkpatrick, 1988; Niditch, 1996.
84. Cf., por ejemplo, Levin, 2001; Gertz, 2010; Kratz, 2013.
85. Jamieson-Drake, 1991; Niemann, 1988.
86. Cf. Flint, 2001.

ciencia veterotestamentaria ha desarrollado un instrumental muy concreto que aquí no podemos explicar en detalle[87]. Pero ofreceremos algunas notas sobre problemas selectos. Debemos afirmar, en primer lugar, que no nos ha llegado ningún texto del Antiguo Testamento en su formato del tiempo del Antiguo Testamento. Incluso los textos de Qumrán son posteriores al Antiguo Testamento[88] y resultan muy fragmentarios respecto a la mayoría de los escritos del Antiguo Testamento. El testigo más antiguo y completo del Antiguo Testamento sigue siendo el Códice de Leningrado (Petropolitano) (B 19a), del año 1008 d.C.

Esta situación de la tradición obliga a reconstruir los estadios previos de los libros a partir de argumentos internos. Tradicionalmente la crítica literaria del Antiguo Testamento diferenciaba los diversos pasos previos redaccionales en base a repeticiones, rupturas, tensiones o contradicciones en el texto[89]. Pero finalmente estos procedimientos, basados en indicios formales internos a los textos, se han mostrado insuficientes. Corren el riesgo de privilegiar los ideales estético-literarios de la época en la que se realiza tal crítica (por ejemplo, el valor genético-textual que se pueda atribuir a redundancias literarias no se puede tomar de modo mecánico, sino que se debe investigar bajo una perspectiva histórica[90]).

Hay que añadir una reflexión en base a un cálculo de probabilidades: Aunque se pudiera establecer una probabilidad del 80% para la reconstrucción de un determinado nivel literario, la probabilidad cae al 64% para el nivel II, al 51,2% para el nivel III, mientras que para el nivel IV desciende al 50%, es decir, la reconstrucción resulta totalmente arbitraria[91].

Por ello, en la reconstrucción de las fases literarias previas hay que complementar las anotaciones lingüísticas con la reflexión sobre las concepciones teológicas; es decir, la crítica literaria tiene que unirse a reflexiones histórico-teológicas. En los manuales se habla de la interdependencia de los métodos, lo que teóricamente es un aspecto evidente del trabajo exegético, pero que en la praxis muy a menudo se descuida.

En concreto, para una exposición histórico-literaria del Antiguo Testamento es decisivo valorar objetivamente los diversos niveles literarios del crecimiento. Esto naturalmente no significa que haya que valorar las posiciones teológicas en el Antiguo Testamento desde el punto de vista

87. Cf. Steck, [14]1999; Becker, 2005b.
88. Los más antiguos manuscritos de Daniel —4QDn[c.e]— son medio siglo posteriores a la conclusión del libro, es decir, se acercan mucho al primer autógrafo del libro. Cf. Ulrich, 2000, 171.
89. Cf. Carr, 1996b; Van Seters, 1999, 20-57.
90. Tigay, 1985; Metso, 1997.
91. Knauf, 2005a.

actual; una valoración objetiva significa la identificación de posiciones teológicas en el Antiguo Testamento que se hayan mostrado históricamente determinantes en la discusión.

Finalmente, debemos mencionar la función probatoria de la arqueología de Palestina. Los importantísimos testimonios epigráficos y, sobre todo, iconográficos de los últimos treinta años[92] en relación a la antigua religión israelita revelan, en su propio orden histórico, determinadas posibilidades y límites sobre lo que se puede atribuir o no a una época concreta bajo el punto de vista literario o teológico. La arqueología no permite escribir una historia literaria —el material iconográfico es mudo y el epigráfico demasiado exiguo—[93]. Pero, por otra parte, una historia literaria no puede prescindir de los condicionamientos culturales que indica la arqueología.

9. *Tendencias actuales de la investigación veterotestamentaria y sus consecuencias para una historia literaria del Antiguo Testamento*

Actualmente, en la ciencia veterotestamentaria se puede apreciar una cierta convulsión significativa para el planteamiento histórico-literario, y que está condicionada principalmente por tres factores: en primer lugar, por la comprensión de los condicionamientos histórico-religiosos en los escritos del Antiguo Testamento, especialmente bajo el punto de vista cultural e histórico-religioso, ha cambiado mucho en virtud de los descubrimientos arqueológicos[94]; además, y no en último lugar, a causa de los nuevos planteamientos de la historia de la religión se han desarrollado en la investigación de los libros históricos, de la profecía y también de los Escritos, especialmente de los Salmos, nuevas perspectivas sobre su desarrollo, muy distintas de las tradicionales en la ciencia bíblica veterotestamentaria durante el siglo XX[95]; finalmente, la teología misma se ha hecho más pluralista. Especialmente, ha decaído el enorme influjo de la teología dialéctica. Durante la mitad del siglo pasado había inducido a la ciencia del Antiguo Testamento a describir la relación entre Israel y sus vecinos en base a proyecciones basadas es la distinción fundamental entre «teología de la revelación» y «teología natural». Este decaimiento ha permitido visiones sin prejuicios sobre los hallazgos literarios y arqueológicos del

92. Weippert, 1988; Mazar, 1992; Keel y Uehlinger, [5]2001; Zevit, 2001; Stern, 2001; Hartenstein, 2003a; Vieweger, 2003; Köckert, 2005; cf. su discusión Uehlinger, 1995, 59-60; Schaper, 2000, 18-22; Uehlinger, 2001; Keel, 2007, 152-153.

93. Renz y Röllig, 1995-2003.

94. Cf. más arriba A.I.7.

95. Gertz, 2010.

antiguo Israel, cuyos respectivos condicionamientos históricos quisiéramos describir más adelante.

Los marcos —supuestamente nuevos— para una visión global de la historia de la literatura y de la teología del Antiguo Testamento no son descubrimientos nuevos. Desde el siglo XIX era bien conocida la problemática de que el Antiguo Testamento es esencialmente fruto del judaísmo antiguo de las épocas persa y helenista; también se sabía que los procesos históricos que enfocaba, los interpretaba bajo el enorme peso de conceptos religiosos centrales, como Monoteísmo, Alianza y Ley, que por su extraordinario significado se suponían ya en el comienzo mismo de la historia bíblica de Israel. Solo en los últimos años la investigación ha tomado suficientemente en serio estos datos, pues habían sido presentados al comienzo en una forma muy genérica y con dataciones extremadamente tardías[96] que impedían la discusión en vez de favorecerla. Parte de la investigación más reciente parece haber sucumbido al peligro de alejarse de las probabilidades históricas, estableciendo dicotomías simplistas: época preexílica o postexílica, entre politeísmo y monoteísmo, entre el antiguo Israel y el judaísmo[97], entre religión natural y religión revelada, etc. Pero no es discutible que la ciencia bíblica sobre el Antiguo Testamento se ha transformado de modo radical.

Los cambios de orientación en la investigación sobre el Pentateuco han tenido una parte destacada en esta crisis[98]. El éxito tan llamativo que durante buena parte del siglo XX ha tenido la teoría documentaria —según la cual habría que contar con sucesivas reelaboraciones mutuas de las tres fuentes «J», «E» y «P», pero que fundamentalmente desarrollan el mismo contenido, a pesar de que literariamente hubieran tenido un origen independiente una de otra— solo es explicable porque se limitaba elemental y casi exclusivamente a las observaciones iniciales de la crítica bíblica —el síndrome Yahwé/Elohim, así como a las repeticiones textuales— y porque posteriormente ha gozado de una amplia aceptación en la historia de la investigación. Pero, de hecho, la teoría documentaria suponía la aceptación implícita de una serie de supuestos básicos que, analizados con atención, son extraordinariamente problemáticos. En primer lugar, partía del convencimiento de que las amplias síntesis históricas ya estaban presentes desde el comienzo de la elaboración de la tradición: la fuente «J», que para Wellhausen pertenecía a la época monárquica y para Von Rad incluso al tiempo de Salomón, debía haber contenido una historia desde la creación hasta la conquista de la tierra.

96. Cf. Lemche, 2001; Diebner, 1992, 1993 y otras publicaciones anteriores.
97. Cf. Brettler, 1999.
98. Cf. Dozeman, Schmid y Schwartz, 2011; con el enfoque tradicional de la teoría documentaria, cf. Baden, 2009, 2012.

Esta tesis supondría un caso único en la tradición veterotestamentaria. Tanto para los profetas anteriores (Jos-2 Re), como para los posteriores (Is-Mal) o para los Escritos, se aceptaba sin discusión que cada uno de los libros provenía de muy pocas fuentes, sucesivamente reunidas y elaboradas (un supuesto que se impone casi automáticamente a partir de la realidad textual). Para el Pentateuco, según la teoría documental, las cosas serían muy distintas. Que esto no era así, comenzó a abrirse camino en la investigación solo tras el influyente estudio de Blum sobre la composición de la historia de los patriarcas y del Pentateuco[99]. El consenso producido ha mostrado, al menos, que también para los comienzos literarios del Pentateuco hay que contar con fuentes de limitado horizonte literario, que solo posteriormente (en el exilio o) en el tiempo inmediatamente posterior al exilio tuvieron cabida en los más amplios conjuntos narrativos (según Blum, seguido por Albertz en 1992, en el marco de una composición «deuteronomista» y otra «sacerdotal»).

Así, hoy en día podemos reconocer en una línea no marginal de investigación la «despedida del Yahvista»[100], que pretende explicar la composición del Pentateuco sin contar con una composición presacerdotal, es decir, sin los patriarcas, ni el Éxodo. Muchos modelos actuales alternativos dan por hecho que los grandes esquemas histórico-salvíficos en el Pentateuco no estaban presentes cuando la tradición comenzó a formarse, sino que proceden de la época final. Lo mismo sucede para el compendio de la historia de salvación en forma de credo[101]. La religión (o religiones) de Israel en la época monárquica no se puede interpretar con el paradigma de la discontinuidad, según el cual Israel creía en un único Dios, revelado en la historia y no reproducible en imágenes[102], mientras que las religiones vecinas idolatraban extrapolaciones politeístas de las estaciones climáticas naturales[103]. La reciente investigación sobre el Pentateuco no solo posibilita, sino que obliga a insertar la religión preexílica de Israel en la historia religiosa del Medio Oriente[104]; aunque hay que precaverse del peligro de nivelarlas axiomáticamente.

En el ámbito de la profecía también se puede constatar una crisis similar, aunque se muestra menos evidente[105]. La imagen clásica dibuja a los profetas como individuos geniales, que exponían la voluntad de Dios a ellos revelada, y a veces impuesta, sin ceder a compromisos con su audi-

99. Blum, 1984; 1990.
100. Cf. Gertz *et al.*, 2002; Dozeman y Schmid, 2006.
101. Gertz, 2000a.
102. Niehr, 1997; Uehlinger, 1998b y c; cf. Keel, 2007, 305s., 478-482; ciertamente el primer templo no contaba con una imagen cultual de Dios pero sí con una de la Aserá.
103. Cf. Schmid, 2000a.
104. Cf. Kraft, 2000a, 318.
105. Cf. Schmid, 1996b; Steck, 1996; Kratz, 2003b; 2011; Becker, 2004.

torio. Esta imagen se forjó en la exégesis de los siglos XIX y XX mediante la distinción entre los oráculos proféticos originales y los complementos secundarios. La exégesis de los libros proféticos consistía fundamentalmente en la diferenciación entre el texto «original» y el «no original»; su resultado era la presentación de los profetas como «genios» religiosos.

Culturalmente esta imagen clásica del profeta se inspiró en el idealismo y en el Romanticismo. Dominó durante todo el siglo XIX; pero, una vez que Wellhausen datara la Ley después de los profetas (*lex post prophetas*), los profetas se vieron libres de ser los proclamadores de la Ley, aunque se toparon con retos mucho mayores. La característica básica de que el mensaje de los profetas no era de este mundo, resultó muy útil a la teología dialéctica y de su mano se prolongó durante el siglo XX. El aislamiento, como característica central de la profecía, se hizo evidente en la gran obra de Von Rad *Teología del Antiguo Testamento* (1957/1960): según el autor, la profecía no se podía poner en relación con otras expresiones de la fe en Israel, por lo que la separó de todas las demás tradiciones y la trató en un segundo volumen.

Pero, junto a esta línea clásica de la investigación, han coexistido desde el comienzo otras muchas voces[106]. No se interesaban únicamente por los profetas y sus palabras «originales», sino también por los complementos secundarios en cuanto tales y trataban de entenderlos como un trabajo interpretativo en el interior de la Biblia.

Este planteamiento —conocido con el nombre de «Historia de la redacción» (Marxsen, 1956)— mereció entrar a formar parte de la ciencia veterotestamentaria, especialmente a partir del comentario a Ezequiel de W. Zimmerli en 1969. Hoy es uno de los métodos dominantes de la investigación sobre los profetas. Ya no investiga exclusivamente el mensaje de los profetas, sino que analiza también los distintos acentos y enunciados de sus libros, originados en la historia literaria posterior de los oráculos proféticos.

A finales de los siglos XIX y XX la investigación sobre los profetas reducía a dato críticamente seguro el reclamo de autoría de los profetas mencionados en los títulos de los libros. Así se mantenía la sustancia de su certificación: el libro de Isaías provenía de «Isaías», el de Jeremías de «Jeremías», etc. Hoy en día, por el contrario, la investigación ha trasladado su centro de atención de los profetas a sus libros, de sus oráculos al texto del libro. Los libros proféticos han aumentado su apreciación como entidades con sentido y no solo como meras colecciones casuales de «pequeñas unidades» dotadas de valor teológico en sí mismas. Se puede, por tanto, hablar de un cambio de paradigma en la investigación sobre los

106. Cf. Hertzberg, 1936; Gelin, 1959.

profetas, aunque siempre haya que seguir prestando atención a los oráculos proféticos originales.

El interés exegético por los textos que tradicionalmente han sido considerados no originales está dejando en claro que no nacen de glosas o errores textuales, sino que son textos que reinterpretan con sentido el material previamente existente. En tales «complementos» no nos encontramos con glosadores torpes, sino con doctos redactores que podrían ser considerados como «profetas», en cuanto que en su actividad literaria muestran una llamativa capacidad de innovación objetiva; por otra parte, testifican su propia conciencia profética al colocarse anónimamente bajo los personajes que dan nombre a los libros en los que trabajan.

De este modo la profecía se presenta como un fenómeno colectivo y duradero —no relacionado ya puntualmente con el momento histórico de un personaje genial— y puede ser aceptada conscientemente como profecía escrita. No toda profecía ha sido originalmente oral; muchas partes de los libros proféticos solo han existido por escrito (por ejemplo, Is 56-66[107]; Jr 30-33[108]). En algunos libros proféticos concretos, como Joel, Jonás o Malaquías, habría que tomar en consideración la posibilidad de que en su conjunto se deban a una actividad literaria. Bajo ellos, probablemente, no existe ningún profeta individual, cuyo mensaje, una vez escrito, hubiera dado pie a una historia redaccional; estos libros, más bien, parecen ser producto de una profecía transmitida por escrito.

Finalmente, ayuda mencionar los cambios recientes en la investigación sobre los Salmos. Bajo el punto de vista histórico-literario la datación de los Salmos sigue siendo un punto controvertido. Pero la más reciente investigación puede indicar en qué grado el Salterio está configurado como un libro teológico[109]. Lo cual no excluye, sino que incluye, la inserción de antiguos salmos concretos, que originalmente pudieron ser utilizados en el culto del primer o del segundo templo. Pero en su estructura actual el Salterio es una obra literaria estructurada con atención, y cuyo *Sitz im Leben* habría sido no el culto, sino el despacho. Lo mismo se puede decir de la literatura sapiencial en sentido estricto, por ejemplo, de los Proverbios[110].

Resumiendo, con todas las precauciones necesarias en estas caracterizaciones, se pueden reconocer como tendencias de la más reciente investigación en el Antiguo Testamento las siguientes: 1) no se puede ya mantener en su forma clásica la aceptación de un marchamo histórico-

107. Steck, 1991.
108. Schmid, 1996a; sobre esta última piensa de otro modo Stipp, 2011a.
109. Cf. Wilson, 1985; Hossfeld y Zenger, 1993; 2000; Millard, 1994; Senger, 1998; Hartenstein y Janowski, 2003b; Hartenstein, 2010; Leuenberger, 2004.
110. Cf. Krüger, 1995; 1997; Scoralick, 1995.

salvífico de la religión de Israel desde su origen. Para mantenerla sería esencial la hipótesis yahvista, que no soporta tal peso[111]; 2) interpretaciones «sub-deuteronomistas»[112] del Antiguo Testamento que provienen de una concordancia básica entre las épocas bíblicas de Israel con las épocas históricas, hay que ponerlas en duda; 3) en una perspectiva histórico-religiosa se puede reconocer una cierta aproximación en la descripción de la(s) religión(es) de Israel en la época monárquica con la de las religiones vecinas; 4) en contra de las explicaciones tradicionales, el tiempo del exilio y postexilio hay que valorarlos como fases decisivas en la formación de la literatura veterotestamentaria; 5) los «genios» religiosos, que se suponían durante los siglos XIX y XX, no interesan ya en la producción literaria del Antiguo Testamento. Por el contrario, es claro que la literatura veterotestamentaria es en gran medida el producto de una actividad literaria de escribas doctos[113].

II. LENGUA, ESCRITURA, LIBROS Y PRODUCCIÓN LITERARIA EN EL ANTIGUO ISRAEL

1. *Lengua y escritura*

El hebreo de la Biblia (algunos pasos en arameo se encuentran en Esd-Neh, así como en Daniel, cf. también Jr 10,11) consta de dos secciones, que se pueden denominar «hebreo bíblico clásico» y «hebreo bíblico posterior»[114]. El que llamamos «hebreo bíblico clásico» es fundamentalmente la lengua en la que están escritos los libros de la Torá y la literatura que, siguiéndola, ha sido reelaborada por la corriente sacerdotal o deuteronomista en Gn-2 Re. Se puede considerar «hebreo bíblico posterior» el de la literatura de las Crónicas o de Ester y Daniel, que en puntos concretos siguen caminos propios. La diferencia entre ambos se basa fundamentalmente en la comparación de textos bíblicos con dos conjuntos de textos extrabíblicos: las inscripciones de la época monárquica y la literatura de Qumrán[115]. El «hebreo bíblico clásico» es un lenguaje culto, estrechamente relacionado con la lengua «judía» de la época monárquica, conservada en un ambiente en el que iba creciendo progresivamente la lengua aramea[116]. Como lengua culta mantiene una estructura lingüística relativamente homo-

111. Gertz *et al.*, 2002; Dozeman y Schmid, 2006.
112. Weippert, 1990/1997.
113. Schmid, 2011a.
114. Cf. Knauf, 1990; 2006; Young, 1993; 2003; Sáenz Badillos, 1993; Emerton, 2000; Hurvitz, 2000; Schwartz, 2005; Young y Rezetko, 2008.
115. Young, 2003, 277.
116. Kottsieper, 2007.

génea. El «hebreo bíblico posterior» se puede definir como un desarrollo del clásico. En contra de la teoría bastante habitual, de que el paso de uno al otro sucedió en la época del exilio[117], hoy en día, partiendo de los resultados más recientes de la ciencia «Introducción» sobre Gn-Re, los textos más importantes del «hebreo bíblico posterior» no podemos datarlos antes del año 400 a.C.[118]. El hebreo de los textos bíblicos no se determina solo por la cronología. La elección de la lengua indica la cercanía o lejanía de una mentalidad respecto al núcleo central de la Torá: los libros de Job y Eclesiástico (Qohelet) no usan un hebreo similar al de la Torá por su disidencia teológica, mientras que textos más recientes de Josué o Jueces se acercan al hebreo clásico de la Torá y de los conjuntos previos a esos mismos libros[119].

Tanto el hebreo como el arameo usan una escritura alfabética de veintidós signos. A partir de siglo IX a.C. en las inscripciones se fija la orientación de la escritura de derecha a izquierda, lo cual indica que solo a partir de ese momento existen textos más largos que utilizan la misma convención. Hasta el siglo III a.C. se usa el antiguo modo de escribir hebreo —en sí mismo variado—, que ocasionalmente puede utilizarse también en épocas posteriores, por ejemplo, por los samaritanos. Algunos manuscritos de Qumrán se compusieron con la escritura hebrea antigua; se trata, por cierto, únicamente de manuscritos bíblicos de la Torá y del libro de Job (que se pensaba era del tiempo de los patriarcas). La escritura cuadrada comenzó a imponerse probablemente en la época persa, al generalizarse el uso de la lengua administrativa aramea. Su testimonio más antiguo se encuentra en la inscripción de «Iraq al-Emir» al oriente del Jordán (siglo III a.C.). Ya en los textos de Elefantina se pueden observar pasos previos de este proceso[120]. En Qumrán se encuentran algunos rollos (Torá y Job) con escritura arcaica, y otros con el tetragrama escrito en forma antigua. Por lo demás, domina la escritura cuadrada.

En la Antigüedad los textos hebreos no tenían puntuación. Signos para indicar vocales (*matres lectionis*) hay muy pocos en las inscripciones antiguas y especialmente al final de las palabras; por el contrario, en Qumrán son muy usados, incluso en el interior de la palabra para indicar vocales breves. La puntuación que hoy conocemos es obra de los masoretas de los siglos V-X d.C.; la puntuación común de Tiberías estaba debajo de la línea, mientras que la babilónica —que solo se conoció a partir del siglo XIX— se escribía encima.

117. Hurvitz, 2000.
118. Knauf, 2006, 338-339.
119. Joosten, 1999.
120. Cf. Porten, 1996.

2. *Aspectos materiales de la producción literaria*

Para analizar el problema histórico del nacimiento de los escritos del Antiguo Testamento, es necesario hacerse una idea de las posibilidades y condiciones de la producción de libros y de literatura. Sirven como fuentes algunas noticias del Antiguo Testamento (cf. Ez 1-3; Jr 36), los hallazgos epigráficos correspondientes al tiempo del Antiguo Testamento y, finalmente, con particular importancia, los rollos de Qumrán[121]. Con toda la precaución que exige la carencia de textos contemporáneos al Antiguo Testamento, se puede reconocer lo siguiente[122]: la forma común del libro era el «rollo» (cf. Is 34,4). El códice cosido lateralmente solo aparece en época cristiana. Se escribía sobre papiro o cuero; el papiro era más barato y, por ello, usado mucho más habitualmente. Para textos más amplios (el libro de Isaías llena en Qumrán un rollo de ocho metros de longitud) había que pensar en el cuero, pues el papiro, por su fragilidad, solo se puede enrollar de modo limitado. Técnicamente se pueden lograr rollos mucho mayores, que en algún caso pueden alcanzar los veinticinco metros[123]. Para hacer un rollo se cosían hojas individuales, divididas en columnas para la escritura (cf. Jr 36,23). Para la lectura bastaba con hacer visible la columna correspondiente, mientras que la anterior y la siguiente podían seguir enrolladas.

En los manuscritos de Qumrán el texto no está escrito de forma seguida (*scriptio continua*), sino que las palabras están separadas; además contienen ulteriores signos de división, como mayores espacios en las líneas, «Alinea» (sangría al comienzo de una nueva línea), finales de línea vacíos y líneas en blanco, que estructuran el texto en unidades de sentido[124].

3. *Aspectos sociológicos de la producción y de la recepción literarias*

Para entender la evolución histórico-literaria del Antiguo Testamento, es imprescindible caer en la cuenta de que tales textos solo se podían producir y recibir en los reducidos círculos de quienes podían leer y escribir, dentro de una sociedad mayoritariamente analfabeta[125]. Material comparable de Grecia y Egipto llevan en la misma dirección[126]. Aunque la capa-

121. Cf. Stegemann, [9]1999; Tov, 2004; Ulrich, 2010.
122. Welten, 1981; Schmid, 1996a, 35-43; 2006a.
123. Tov, 2004, 74-79; Schmid, 2006a.
124. Steck, 1998; Korpel y Oesch, 2000.
125. Niditch, 1996; Ben Zvi, 1997; Young, 1998; 2005; Niemann, 1998; Van der Toorn, 2007, 10-11; para tiempos posteriores, cf. Alexander, 2003; Hezser, 2001; sobre los medios, Frevel, 2005.
126. Baines, 1983; Haran, 1988; Harris, 1989; piensan distinto Lemaire, 2001; Millard, 1985; 1995; Hess, 2001; 2006.

cidad de leer y escribir se reducía a una pequeña parte de la población, la existencia de una capa de escribas profesionales no justifica, por el contrario, que el resto de la población fuera absolutamente iletrada. Debemos distinguir: no existe ninguna frontera clara entre ser letrado y ser iletrado; hoy, como ayer, el saber leer y escribir es un proceso gradual. Una pequeña nota de suministro de bienes, como muestran los óstraca de Samaría, podía ciertamente ser entendida por un círculo más amplio que la inscripción de Siloam o, incluso, un libro profético.

Contra el testimonio del propio Antiguo Testamento, que pretende que ya algunos trozos pequeños del Pentateuco provengan de Moisés (cf. Éx 17,14; 24,4; 34,28; Nm 33,2), parece que la cultura escrita, que permite contar con la aparición de obras literarias de una cierta amplitud, se consolidó en Israel en el siglo IX a.C. y en Judá en el siglo VIII a.C.: «La literatura hebrea comenzó a florecer solo a partir de ese período (a saber, en el siglo comprendido entre el 850-750)»[127]. En esta línea, junto los descubrimientos genéricos del desarrollo cultural de Palestina, relacionado con el tema de la cultura escrita[128], parece orientarse la distribución histórica de las inscripciones hebreas antiguas; tal distribución carece de fundamento estadístico, pero claramente está relacionada con el nacimiento de la capacidad literaria.

Número de inscripciones en Israel[129]

siglo X	4 inscripciones
siglo IX	18 inscripciones
siglo VIII (1.ª mitad)	16 inscripciones
siglo VIII (2.ª mitad)	129 inscripciones
siglo VII (1.ª mitad)	50 inscripciones
siglo VII (2.ª mitad)	52 inscripciones
siglo VI (comienzos)	65 inscripciones

Es cuestionable que esta imagen general deba ser corregida por el reciente descubrimiento del Abecedario de *Tel Zayit* (www.seitah.net), posiblemente del final del siglo X a.C., y que sus descubridores consideraron un indicio de la educación escolar, establecida a causa de la creciente burocratización de Judá.

La deducción contraria, de que, a causa de la falta de inscripciones en *hebreo* durante el período persa, haya que aceptar que el Antiguo Testamento ya se hubiera formado básicamente en una época preexílica[130], tiene en su contra toda la pro-

127. Wellhausen, 1880/1965, 40.
128. Jamieson-Drake, 1991.
129. Niemann, 1998, cf. Lemaire, 2004.
130. Schniedewind, 2004, 167-172.

babilidad histórica. Naturalmente, durante la época persa las inscripciones estaban escritas en la *lingua franca* de su tiempo, el arameo; y, de hecho, son mucho más numerosas que las inscripciones en hebreo[131]. El número de descubrimientos de la época persa subrayan más bien la importancia de esa época para el nacimiento de la literatura del Antiguo Testamento que lo contrario.

La estadística de los descubrimientos, en todo caso, hay que interpretarla con cautela, pues la mayoría de los textos de esa época fueron escritos sobre materiales que no han resistido el paso del tiempo (especialmente, papiros), mientras que las inscripciones que conocemos, como los óstraca, reflejan solo parcialmente la cultura escrita. La impresión general sigue siendo significativa, aunque hay que tener en cuenta dos observaciones:

Por una parte, debemos mencionar que la profecía escrita en Israel y en Judá no ha nacido en un momento distinto al que se puede indicar para el nacimiento de una cierta cultura literaria, a saber, el siglo VIII a.C. Ya Wellhausen hacía notar[132]: de Elías no tenemos ningún libro; de Isaías, sí. Entre ellos hay que situar el nacimiento de una cultura escrita, válida también para círculos más amplios que Isaías, como Amós, Oseas y/o otros.

Por otra parte, converge en este lapso de tiempo otro factor: a partir de este tiempo se reconoce a Israel y a Judá como estados en las fuentes del antiguo Oriente[133], lo que —al revés— permite deducir un grado de desarrollo que no se refiere únicamente a la cultura escrita.

También debemos dejar constancia de hallazgos en línea opuesta: las inscripciones palestinas más largas, la Estela de Mesa[134] y la de Balaán en Tel Deir ʻAlla[135] provienen de una época temprana (respectivamente del siglo IX a.C. y siglo VIII/VII a.C.) y, además, geográficamente de la periferia. No aconsejan establecer una relación demasiado estrecha y mecánica entre el desarrollo social hacia la creación del estado y la capacidad literaria, pero tampoco son los únicos parámetros que tener en cuenta.

Respecto a la producción literaria es significativo que los libros del Antiguo Testamento por regla general fueron probablemente creados como ejemplares únicos. Así parece indicarlo su carácter de literatura aglutinadora: es casi imposible imaginar cómo un proceso escalonado en la formación de los libros bíblicos, innegable en la situación actual de la tradición, haya podido técnicamente tener lugar si los libros hubieran sido editados en copias múltiples[136]. Tal sospecha se apoya, además, en noticias del propio Antiguo Testamento. Es importante la afirmación de

131. Cf. Lemaire, 2002; 2007.
132. Wellhausen, 1880/1965, 40.
133. TUAT I, 367-409.
134. TUAT I, 646-650 [ANET 320].
135. TUAT II, 138-148 [cf. nota 12].
136. Cf. Lohfink, 1995; Van der Toorn, 2007, 146-147.

Dt 17,18: «Cuando (el rey) suba al trono se hará escribir una copia de esta ley, según el original de los sacerdotes levitas». Este texto no exige que el rey se haga *una* copia de la ley deuteronómica; más bien supone que la copia, que el rey debe hacer, sigue siendo única junto al original. En esa misma dirección de una expansión limitada de los libros del Antiguo Testamento se mueven 2 Cr 17,7-9; Neh 8,1-2 y 2 Mac 2,13-15. La cita de 2 Mac 2,15 indica que en el siglo II a.C. ni siquiera la comunidad judía de Alejandría poseía una copia completa de la Biblia[137]. La expansión limitada de los escritos bíblicos no resulta tan extraña si se tiene en cuenta que su publicación era un proceso costoso y los rollos de escritura eran relativamente caros. Un nuevo rollo de Isaías podía costar el jornal de medio año de un escriba en la época rabínica[138].

Al parecer, el templo ha desempeñado un papel especial en la producción literaria. Se puede pensar que en él se guardaban los ejemplares originales, de los que se editaban sucesivas copias[139].

En 2 Mac 2,13-15 se habla de una biblioteca, fundada en Jerusalén por Nehemías, cuyo catálogo («los anales de los reyes, los escritos de los profetas, los de David y las cartas reales sobre las donaciones») —nótese la ausencia de la Torá— se describe de modo ecléctico o como un conjunto formado por los nueve libros (la Torá sería la profecía de Moisés), más los profetas posteriores y algunos salmos[140]. Debía de tratarse de la Biblioteca del templo de Jerusalén. La narración (2 Re 22) sobre cómo el sacerdote Jelcías descubrió el libro en el templo, así como 1 Sm 10,25, indican que el Antiguo Testamento pertenecía a la biblioteca del templo. Es difícil determinar su tamaño. La mayoría de las bibliotecas del antiguo Oriente eran bibliotecas especializadas, con una selecta colección de textos[141]. Las bibliotecas no estaban abiertas al público, sino reservadas al uso escolar o cultual; por eso, no es fácil distinguir estrictamente en el antiguo Oriente entre una biblioteca y un archivo. Junto a estas, aunque en menor medida, existían también bibliotecas generalistas, creadas para coleccionar toda clase de textos. Ejemplos de este tipo son la biblioteca de Asurbanipal, la biblioteca de Alejandría, pero, quizás, también la de Qumrán. Es difícil determinar el contenido de la biblioteca de Jerusalén. Según 2 Mac 2,13-15, parece que no se limitaba a la literatura veterotestamentaria de entonces. Los descubrimientos de Qumrán refuerzan esta hipótesis: es difícil suponer que la biblioteca de Qumrán,

137. Van der Toorn, 2007, 237-242; Lange, 2007; cf. Stemberg, 1996.
138. Van der Toorn, 2007, 16-20.
139. Klijn, 1977; Beckwith, 1988, 40-55; Sarna, 1989; Schmid, 1996a, 40-41 con n. 204; Ben Zvi, 1997; Van der Kooij, 1998.
140. Van der Toorn, 2007, 237-240; Lange, 2007.
141. Pedersén, 1998; Michalowski, 2003; Lange, 2006; Van der Toorn, 2007, 240; Kratz, 2013.

mucho más amplia que solo el Antiguo Testamento, fuera mayor que la biblioteca del templo de Jerusalén[142].

Esto no sugiere que haya que contar con un ambiente homogéneo de escribas en Jerusalén. Los círculos responsables del nacimiento de los libros del Antiguo Testamento mucho más amplios y geográficamente, al menos desde la época persa, presentes en Jerusalén, parecen haber defendido una amplia gama de posiciones teológicas. En todo caso, esto puede deducirse de los distintos puntos de vista aparentemente contrarios que se encuentran juntos en los libros bíblicos.

El conocimiento histórico acerca de los escribas y de sus escuelas en el antiguo Israel es muy limitado[143]. Que existían escribas profesionales está suficientemente demostrado, al menos desde la época de los reyes, por la Biblia misma (cf., por ejemplo, 2 Sm 8,17; 1 Re 4,3; Jr 32.26.43.45 [«El escriba Baruc»], Esd 7,6.12-16 [«Esdras, escriba de la ley del Dios del cielo»]; Neh 13,2-3; Sir 38-39; Mc 11,27-33; Mt 23) y por los sellos (o sus impresiones) que nos han llegado[144]. Su función ha ido ampliándose en el transcurso de la historia hacia una capacidad, no especializada únicamente en copiar textos (actividad siempre necesaria, dada la limitada duración del material que los soportaba), sino también en desarrollarlos mediante interpretaciones[145].

A partir de Klostermann (1908)[146], se acepta que los escribas se formaban en escuelas que pertenecían al templo o al palacio. En la Biblia casi no se las menciona (solo Sir 51,23; Hch 19,9), lo que no se opone a esta tesis que se deduce por analogía histórico-cultural[147]. No parece recomendable distinguir demasiado entre las escuelas del templo o del palacio: el templo no era una institución independiente, sino que dependía de la corte real[148]. La tradición talmúdica conoce 480 escuelas en Jerusalén (j. Meg 73b)[149], aunque pudiera ser un dato exagerado. De todos modos, desde la época helenística debieron de existir muchas escuelas, especialmente en Jerusalén. No debemos pensar en un edificio para tales escuelas. Lo esencial era la relación maestro-estudiante (1 Cr 25,8; Prov 5,12-14; Sal 119,99); la instrucción del alumno podía suceder en un cubículo del templo o en las habitaciones privadas del maestro[150].

142. Van der Toorn, 2007, 241-242.
143. Schmid, 2004a.
144. Avigad, 1976; Keel, 1995; muchos de los sellos presentados por Avigad son falsificaciones, cf. Van der Toorn, 2007, 84; sobre el problema general, Uehlinger, 2007a.
145. Cf. Jr 36,32; Van der Toorn, 2007, 78-82.
146. Cf. Lemaire, 1981; Delkurt, 1991, 43-48; Jamieson-Drake, 1991; Heaton, 1994; Davies, 1995; Schams, 1998; Knauf, 2004.
147. Knauf, 1994, 225-237; Volk, 2000: Gesche, 2001; Vegge, 2006.
148. Van der Toorn, 2007, 82-89.
149. Cf. Van der Toorn, 2007, 24.
150. Van der Toorn 2007, 89.

Para algunos investigadores es significativa la falta de mención de las escuelas en el antiguo Israel y relacionan la formación de escribas con la trasmisión del conocimiento dentro de «familias» de escribas. Quizás haya que combinar ambas acepciones, que no son excluyentes; este parece ser el caso de la familia de Safán, escribas de Jerusalén, muy relacionados con la corte y con el templo (2 Re 22,3; Jr 36).

4. *Autores y redactores*

En la investigación tradicional sobre el desarrollo histórico de los libros era de gran importancia la distinción entre autores y redactores. El núcleo literario provenía de los autores (como el Yahvista o Isaías); posteriormente, unos «completadores» o «teólogos» lo expandían textualmente. Tales «completadores» estaban tradicionalmente mal considerados: Duhm[151] defendió la aguda reflexión de que ellos introducen sus «ideas con poca destreza literaria», generalmente «inferior al nivel del profeta». Y si, a pesar de todo, «de vez en cuando», ofrecen «pensamientos muy significativos», entonces: «esas ideas no fueron creadas por quienes las transmiten; son el resultado de una historia cultural mayor y ellos la recogen finalmente como 'participantes pasivos'». Incluso la importante exposición de Donner (1980/1994) califica a los redactores de compiladores finales de textos previos. Solo la más reciente investigación sobre la historia de la redacción ha sido capaz de indicar que esta idea es muy deficitaria. Cierto, en el Antiguo Testamento podemos encontrar muchos procesos meramente compilatorios. Pero aceptar tales procesos como los únicos en la redacción del texto veterotestamentario, conduce a conclusiones erróneas: habría que traer a la memoria otros muchos textos redaccionales que desarrollan conceptos y teologías propios, lo que convierte en caduca una diferenciación categórica entre autores y redactores[152].

Van Seters (2006) ofrece una discusión original sobre la relación entre autores y redactores, tan tortuosa en general como interesante en los detalles. Su conclusión final («nunca ha existido en la Antigüedad algo así como una «edición» de obras literarias que fueran el resultado de un proceso «editorial», obra de editores o redactores», p. 398) es exagerada y subestima la investigación actual sobre el perfil objetivo del fenómeno «redaccional» de la literatura del Antiguo Testamento[153]. Con todo, Van Seters señala con razón deficiencias y problemas histórico-formales de ciertos pasajes que se suponen redaccionales en el Antiguo Testamento. Considerado con atención, Van Seters no está tan alejado de la posición que

151. Duhm, 1901, XVIII-XIX.
152. Kratz, 1997a.
153. Ska, 2005.

ataca, pero parte de perspectivas totalmente diferentes sobre los textos bíblicos y su génesis: mientras que la investigación histórico-redaccional que él critica, distingue entre núcleo original y redacciones posteriores, él investiga supuestas obras dentro de la Biblia, que considera compuestas por autores, a quienes caracteriza como antiguos historiógrafos (Yahvista, Obra deuteronomista, etc.), y sobre las tradiciones que posteriormente se incorporaron, pero que, en su opinión, ya no pueden encontrarse, pues el texto ha sido reelaborado de modo «autorial». También hay que considerar la circunstancia de que Van Seters contempla casi exclusivamente las tradiciones narrativas de Gn - 2 Re y las obras historiográficas del Yahvista y de la historia deuteronómica, sin mencionar casi nunca las relaciones con la profecía y los salmos.

Debemos describir con detalle el fenómeno del trabajo (de un autor o) de un redactor en el Antiguo Testamento. En primer lugar, hay que investigar cómo un material antiguo forma parte de un texto: ¿conserva memoria de tradiciones antiguas, acaso orales, que han entrado a formar parte de él, pero que no se pueden reconstruir como textos previos[154]?, ¿o ha elaborado un material previo, todavía identificable literariamente a partir de su contexto actual? En el segundo caso, es esencial distinguir los diferentes horizontes literarios de tales intervenciones o reelaboraciones redaccionales. Si la acción de un redactor se limita a la mera introducción en un contexto inmediato, ¿se trata de una sección del libro, de un libro entero o de una serie de libros? En todo caso hay que contar con estas diferentes posibilidades. Resulta ocioso intentar una explicación general teórica de cada tipo, pues no es difícil probar que en los escritos del Antiguo Testamento han existido distintas intervenciones redaccionales. En 1 Sm 9,9 tenemos un ejemplo evidente de un complemento limitado: en él se explica que *r ʿ h* («vidente») servía antiguamente para denominar un *n b y ʾ* («profeta»). Los títulos Am 3,1; 5,1 se refieren a una sección del libro: sirven para estructurar el conjunto de Am 3-6[155]. Is 35 ofrece otro ejemplo de una intervención redaccional respecto a todo el libro, y establece una separación textual entre el primer y el segundo Isaías, que solo entonces forman el gran libro de Isaías[156]. Posiblemente, el ejemplo más claro de una intervención redaccional que afecta a todo un libro se encuentra en la serie de expresiones sobre el traslado de los restos de José desde Egipto a Canaán en Gn 50,25; Éx 13,19; Jos 24,32. La evidencia de sus indicaciones previas y posteriores hace que estos textos solo puedan ser considerados como parte del mismo nivel literario[157].

154. Cf. Schmid, 2006f.
155. Jeremias, 1988.
156. Steck, 1985.
157. Schmid, 1999c, 111.

5. *Público al que iba dirigida la literatura del Antiguo Testamento*

¿Para quién o quienes se han compuesto los textos y escritos del Antiguo Testamento? Esta cuestión es extremadamente difícil de responder y, en gran medida, quedará abierta. Probablemente diversas narraciones, dichos o canciones que fueron introducidos posteriormente en los libros narrativos, Profetas, Salmos o Proverbios, antes o al mismo tiempo de quedar fijadas por escrito, fueron proclamados oralmente ante diversos auditorios. Por ejemplo, en Hab 2,2 se supone la publicación mediante la lectura pública[158]: «El Señor me respondió: 'Escribe la visión, grábala en tablillas, de modo que se lea de corrido'».

Por lo demás, no todo el Antiguo Testamento había sido concebido de antemano o exclusivamente como literatura oral o para ser leída públicamente; esto hay que subrayarlo especialmente contra la clásica historia de las formas, que sigue a Gunkel. No se puede afirmar mucho más sobre el uso oral de textos veterotestamentarios cuando haya que contar con él. El planteamiento que seguimos se limita a la pregunta sobre quién ha leído los textos del Antiguo Testamento en su formato escrito —tengan o no origen oral—. Aunque tampoco en este punto se pueda concluir nada con seguridad, habrá que aceptar que la literatura del Antiguo Testamento fue escrita en amplia medida por escribas para escribas, ya trabajen en el templo o en el palacio. El público, por lo tanto, se identifica con el autor. Así se deduce del alto grado de relación intertextual en la literatura veterotestamentaria que, evidentemente, reclama un receptor con formación específica[159].

¿Cómo hay que imaginar los procesos de lectura en el marco de los escribas del antiguo Israel? Sal 1,2 puede ofrecer un indicio: el escriba «medita» o —como se puede traducir más exactamente el verbo hebreo *hgh*— «murmura» la Ley día y noche. Esta imagen es naturalmente refinada, pero el proceso de lectura contenido en ella como «murmullo» meditativo es significativo, en cuanto que, en este contexto cultural, «leer» no significa simplemente recorrer un texto de principio a fin, sino estudiarlo mediante una lectura a media voz. Una lectura muda era en la Antigüedad algo inusual[160].

El estudio de la escritura era el presupuesto imprescindible para la actividad del escriba. Si juzgamos por analogías culturales, cuando compilaban los textos relativos a sus tradiciones, no tenían ante ellos en la mayoría de los casos —y quizás por regla general— las obras escritas, a partir

158. Van der Toorn, 2007, 14.179.
159. Schmid, 2011a.
160. Knox, 1968.

de las cuales ellos creaban o a las que se referían. Más bien, y de acuerdo con la literatura clásica, parecen haber sido entrenados como escribas y haber memorizado los textos esenciales[161]. Los textos del Antiguo Testamento estaban muy presentes para los escribas del antiguo Israel, pero no necesariamente en forma material, sino mentalmente. Un ejemplo especialmente claro de una profecía «mosaico» se encuentra en Jr 49,7-22, solo explicable como combinación de diversos textos proféticos (Ab 8-9; Jr 49,30.32; Jr 25,8-11.15-29; Ab 1-4; Jr 50,13.40.44-46; 48,40-41), que el autor de Jr 49,7-22 combina de memoria[162].

Finalmente, el Óstracon III de Laquis permite ilustrar en qué medida van juntas la capacidad de leer y de memorizar: un comandante militar alardea de poder recitar de memoria una carta que acaba de leer[163]: «cada carta que recibo, una vez leída, la puedo repetir en detalle»[164].

6. *Elementos relacionados con los desarrollos histórico-formales*

Aunque hoy no es posible una exposición de la historia literaria del Antiguo Testamento como la de Gunkel, persiste la importancia de su pregunta sobre el origen y la historia de los géneros literarios[165]. Solo que no se puede usar como vehículo para una incursión en la vida cultural del antiguo Israel. Aunque la investigación contemporánea crecientemente acepte la realidad textual del Antiguo Testamento como fundamentalmente «escrita», en contraposición a lo que sucedía hace cincuenta años, sí resulta que el convencimiento tradicional —siguiendo a Gunkel y a la ciencia escandinava de la primera mitad del siglo XX— de que el Antiguo Testamento consiste fundamentalmente en la escritura de tradiciones orales, sigue teniendo mucho enganche en el mismo Antiguo Testamento, en cuanto que este parece presentarse como tal. Esto resulta claro en los libros proféticos y en los Salmos. Excepto Ageo y Jonás, los libros proféticos aparecen como colecciones de pequeñas unidades independientes de oráculos proféticos —aunque solo lo sean parcialmente bajo un punto de vista histórico-literario—. Incluso se puede especular sobre si tales «pequeñas unidades» sean un producto de su puesta por escrito, dado que —a excepción de los oráculos salvíficos neobabilónicos— no existen testigos extrabíblicos. Posiblemente indican cómo fueron considerados los profetas, más que cómo predicaron realmente. Además, la

161. Cf. Carr, 2005; 2006; B. U. Schipper, 2005.
162. Van der Toorn, 2007, 194.
163. Líneas 10-13, cf. Van der Toorn, 2007, 12.
164. TUAT I, 621 (ANET 322)
165. Wagner, 1996; Blum, 2006; Theißen, 2007.

lectura de los Salmos causa la impresión espontánea de que estos textos reproducen canciones y oraciones. De nuevo, esto no es falso, pero no correcto como valoración general histórico-literaria. En cuanto a la tercera parte del canon hebreo —el libro de los Proverbios, las Lamentaciones o el Cantar— se puede afirmar algo parecido. Si volvemos la vista a los libros históricos, aunque en general se pueda fácilmente apreciar un lineal desarrollo cronológico y narrativo en Gn - 2 Re, la sustancia de su tradición consta de pequeñas narraciones: se han agrupado perícopas aisladas, que presentan una llamativa independencia narrativa.

Pero son, sobre todo, las observaciones sobre la intrincada red de relaciones intertextuales que tejen muchas de estas unidades y su relación con el contexto, las que impiden catalogarlas como material oral. Claro que lo que históricamente no casa, podría ser fruto de una consciente presentación literaria. El Antiguo Testamento no se presenta a sí mismo como literatura culta de escribas, sino como originalmente oral. La razón para esta opción está relacionada con la mayor valoración de la edad en la Antigüedad[166]. El Antiguo Testamento quiere ser literatura tradicional, no innovadora; y, si es innovadora, en estructura tradicional.

Si miramos más de cerca en el interior de la tradición, hay que detallar más. Los libros de la Biblia son claramente algo más que simples florilegios —en parte, construidos— de pequeñas unidades; más bien han experimentado amplios procesos de estructuración que, aunque todavía traslucen su carácter compilatorio, lo han desarrollado. Hay puntos de vista que claramente señalan la formación de nuevos géneros directamente literarios.

Por ejemplo, en diversos libros proféticos (o secciones de libros), como Is 1-39; la versión LXX de Jr, Ez o Sof, se puede establecer una organización del libro, acorde con el llamado «triple esquema escatológico»[167], que agrupa las pequeñas unidades textuales en conjuntos más amplios y que sirve para establecer el género «libro profético». El conjunto del Salterio está estructurado de acuerdo con la imagen histórica del cronista[168]. Las unidades individuales o los ciclos narrativos de la historia de los patriarcas se reorganizaron como amplias composiciones por medio de las promesas[169]. Algunos impulsos en favor de la creación de nuevos géneros literarios —al menos, en el Antiguo Testamento— parecen provenir de fuera: el Deuteronomio, en su estructura de «juramento de fidelidad» se debe a convenciones formales neo-asirias[170]. El escrito sa-

166. Pilhofer, 1990.
167. Gertz, 2010, 347.
168. Kratz, 1996.
169. Blum, 1984.
170. Otto, 1996d; 1999a.

cerdotal (P) se inspira posiblemente en inscripciones monárquicas del tiempo de los persas. El libro de Job parece acercarse a una combinación histórico-formal de *Ludlul bçl nçmeqi*[171] y de la Teodicea babilónica[172]. Es difícil decir en qué medida la historia de José ha sido influida —en cuanto género— por la narración egipcia de los dos hermanos[173]: de todos modos, llama la atención que aparece como un conjunto cerrado en el interior de Gn 12-36. En su género novelístico parece que ha influido en la formación de libros como Ester, Rut, Judit y Tobías.

El lenguaje formal literario del Antiguo Testamento es, por supuesto, tradicional, pero también con influencias interculturales. Los amplios procesos de formación de los libros bíblicos, en los que se sobreponen a veces diferentes «estructuras» redaccionales[174], no se basan en intervenciones espectaculares en la superficie del texto; con todo, son reconocibles y reflejan en los autores y redactores del Antiguo Testamento una conciencia de que los libros o sus secciones pueden también transmitir un mensaje teológico.

Finalmente, debemos considerar la formación de un canon como punto final del desarrollo histórico formal de la literatura veterotestamentaria (y, más tarde, también del Nuevo); por cierto, algo sin parangón en el mundo antiguo. Como expondremos más abajo (parte H, secciones I y II), no existe ninguna duda en afirmar que la historia del canon y la historia literaria del Antiguo Testamento son fenómenos que no se pueden separar, aunque actúen en tiempos sucesivos, y que se influyen mutuamente. El canon del Antiguo Testamento es un conjunto portador de sentido, cuyas grandes concepciones teológicas han sido ancladas literariamente en su texto mediante los correspondientes registros, que tenían puesta la mirada en el canon (cf., por ejemplo, Dt 34,10-12; Jos 1,7-8; Mal 3,22-24; Sal 1).

III. ACERCA DEL MÉTODO Y DE LA PRESENTACIÓN

1. *El impacto cultural de los imperios y la periodización de la historia literaria del Antiguo Testamento*

El establecimiento de épocas o períodos es una cuestión muy discutida en la teoría de la literatura y de la historia[175]. Debería estar claro que las épo-

171. TUAT III/1, 110-135 [ANET 596-600].
172. TUAT III/1, 143-157 [ANET 601].
173. Wettengel, 2003 [ANET 23].
174. Cf. Schmid, 1996a.
175. Von Bormann, 1983: Gumbrecht y Link-Heer, 1985.

cas, por una parte, no se pueden estilizar hasta casi convertirlas en entes hipostáticos y, por otra parte, no se puede prescindir de ellas, si se quieren comprender los procesos históricos o literarios en una amplia perspectiva de tiempo. También en la historia literaria del Antiguo Testamento el concepto de «época» no se puede ni sobrevalorar, ni anular. Sirve a la estructuración elemental de su recorrido[176].

En la disposición que tenga una historia literaria del Antiguo Testamento se reflejarán fielmente los presupuestos elementales adoptados en la reconstrucción de la imagen: recordemos, por ejemplo, el esquema establecido por Gunkel para la literatura del Antiguo Testamento en tres épocas: la literatura popular de la Antigüedad, las grandes personalidades de escritores y los epígonos. Esta división refleja la valoración superior de los genios literarios de Isaías y del segundo Isaías, ocupando el centro de este tríptico histórico-literario.

Así como hoy resulta sencillo descubrir los límites de esta imagen, así es complicado superarla con sentido, sin caer en la tentación de fijar un nuevo lecho de Procusto para la historia cultural del antiguo Israel. En este tema podemos ofrecer las siguientes consideraciones: de acuerdo con las más recientes sensibilidades en la ciencia del Antiguo Testamento en pro de la historia de la religión, puede ser apropiada la idea de segmentar e interpretar la historia literaria del Antiguo Testamento en base a una comparación cultural con los respectivos imperios hegemónicos del antiguo Oriente[177]. La comprensión del Antiguo Testamento no como un cuerpo totalmente extraño, sino como parte del antiguo Oriente, avala la decisión de periodizar en un primer nivel la literatura del Antiguo Testamento en base al impacto cultural ejercido por los respectivos imperios del antiguo Oriente que determinaron la historia de Israel, especialmente a partir de la época asiria[178]. El punto de partida es aceptar que, a la disminución de la opresión militar, que para los asirios constituía el elemento central de la seguridad del imperio, la acompañaba una inculturación del poder, que aseguraba de otra manera la existencia de un gran reino[179]. Así, resulta que el dominio persa es valorado de modo mucho más positivo que el asirio; no en último lugar porque la inculturación del poder persa se orientaba de modo mucho más pluralista que la propaganda asiria.

En base a los vastos descubrimientos arqueológicos, tampoco hay que poner en duda la posibilidad básica de amplios contactos culturales en la

176. Japhet, 2003.
177. Younger, 2002; Weisberg, 2002; cf. también Goldstein, 2002, como antes Smith, 1952.
178. Donner, 2000/2001; cf. Kuhrt, 1994.
179. Münkler, 2005, 87-88.

geografía del antiguo Medio Oriente[180]: en Amarna (Egipto) encontramos el mito de Adapa (babilónico), en Ugarit (norte de Siria) se conocía la epopeya de Atrahasis, en Megiddo (norte de Israel) se leía la epopeya de Gilgamesh a juzgar por los fragmentos encontrados, también hay testimonios en Elefantina (isla del Nilo) de una versión aramea de la inscripción de Behistún (Irán). Los contactos culturales dentro del antiguo Oriente eran tan estrechos que la posición central de Israel y su independencia política respecto a las respectivas potencias del Éufrates y del Nilo (en el denominado «creciente fértil») a partir del siglo VIII a.C., hace no solo posible, sino también probable, que los conceptos fundamentales de la cultura y religiosidad fueran conocidos en Israel y recibidos, sea por rechazo o aceptación.

De cualquier modo, hay que subrayar —en cierto modo, resulta evidente— que la literatura veterotestamentaria no consiste en una reacción (positiva o negativa) a las ideologías imperiales sucesivas. Hay que evitar toda forma de «manía por los paralelismos»[181]. Sin embargo, existen en el Antiguo Testamento unos conceptos literarios y teológicos importantes, que solo se pueden comprender cabalmente de modo histórico en comparación con textos paralelos del antiguo Oriente:

Solo por adelantar algunos ejemplos: resulta especialmente claro que la idea central del Deuteronomio y de la tradición que lo acompaña, se apoya en la teología neo-asiria del pacto de vasallaje, que exige fidelidad incondicional al vasallo respecto del gran rey asirio, pero que se reformula en relación con Yahwé[182]. Un caso parecido se encuentra en la leyenda neo-asiria del nacimiento de Sargón, transmitida en Éx 2[183].

Las interpretaciones, realizadas en época del exilio, de las tradiciones legales del Pentateuco, según las cuales el derecho fue revelado por Yahwé y promulgado por Moisés, podrían oponerse a la tradición legal babilónica, centrada en el rey[184]. Se puede suponer un trasfondo asirio[185] o babilonio[186] para la descripción detallada de la construcción del templo de Salomón en 1 Re 6-8; que los reyes sean fundamentalmente los constructores de templos es un concepto central en inscripciones reales neobabilónicas[187].

Íntimamente unido a su contexto histórico están también el códice sacerdotal (P) y los textos relacionados con él, que toman ideas de la cosmología persa

180. Rothenbusch, 2000, 481-486; Toorn, 2000; Horowitz *et al.*, 2002; sobre el transporte y las comunicaciones, cf. Kolg, 2000.
181. Cf. Sandmel, 1962; Machinist, 1991; Gordon, 2005.
182. Steymans, 1995a.b; Otto, 1996d; 1999; Koch, 2008: cf. en contra, Levin, 2013.
183. Otto, 2000b; Gerhards, 2006.
184. Cf. sin las necesarias diferencias diacrónicas (Levinson, 2004), Van Seters, 2003.
185. Finkelstein y Silberman, 2006.
186. Hurowitz, 1992.
187. Blanco Wißmann, 2008.

y las reproducen bajo el punto de vista israelita[188]. También se puede suponer influencia persa en la idea de una sucesión de imperios mundiales en el libro de Daniel[189].

Finalmente, no se entienden adecuadamente sin su trasfondo helenístico los textos sapienciales de Prov 1-9[190] o de Qohelet, que están en discusión con la filosofía popular griega[191].

Así surgen en la investigación actual la posibilidad y la necesidad de interpretar la literatura israelita antigua en su contexto del Oriente antiguo —por cierto, libre de las barreras pseudo-teológicas del tiempo de la «controversia Babel-Biblia»—[192]. La originalidad de la Biblia no se basa en la carencia de analogías de su material, sino en las transformaciones e interpretaciones que ha elaborado, solo comprensibles de modo adecuado mirando más allá de la Biblia.

2. *Contextualizaciones históricas*

Resulta connatural al planteamiento de una historia literaria del Antiguo Testamento admitir que esta debe reflexionar sobre los textos y escritos con el trasfondo de la historia de Israel. De acuerdo con esta afirmación, las épocas de la literatura veterotestamentaria serán introducidas por breves resúmenes de los respectivos trasfondos históricos, cuya finalidad se reduce a ofrecer los datos básicos que encuadran las experiencias de cada época; una breve explicación no puede ofrecer más. Si acentúan la historia política, sin querer acallar aspectos sociales o económicos, se debe al hecho de que las posiciones teológicas más importantes en la literatura del Antiguo Testamento fueron formuladas como «teologías políticas» (por ejemplo, la tradición de Jacob, el Deuteronomio, el códice sacerdotal o la literatura profética[193]) que, especialmente a partir de la época asiria, tomaban posición ante los diversos acontecimientos mundiales de la época, determinantes para Israel y Judá.

Aunque no se debe sobrevalorar, hay que reflexionar sobre el problema metodológico que plantea el hecho de que la reconstrucción de la historia de Israel se basa, al menos en parte, en el análisis crítico de los respectivos escritos del Antiguo Testamento. Así, se crea un cierto círcu-

188. Sobre los contactos occidentales de la religión de Irán, cf. Colpe, 2003.
189. Koch, 1991; Kratz, 1991b.
190. Baumann, 1996, 26-27.
191. Schwienhorst y Schönberger, 1994 [^{2}1996]; 2004, cf. Uehlinger, 1997; Krüger, 1999.
192. Cf. Johanning, 1988; Lehmann, 1994.
193. Cf. Oswald, 2009.

lo interpretativo respecto a la interacción de historia y literatura en una época concreta. Un término medio —a saber, el punto de encuentro entre historia de Israel e historia literaria del Antiguo Testamento, cuyo comienzo no pudo ser anterior al siglo VIII a.C.— consiste en apoyar la reconstrucción de la historia de Israel en fuentes no bíblicas y en la arqueología, de modo que, bajo diversos puntos de vista, se fundamenta de modo independiente.

3. *Consideraciones teológicas*

La exposición de las diversas épocas determinantes en el desarrollo literario del Antiguo Testamento —de acuerdo con su carácter «introductorio»— no está construida de modo analítico o deductivo. Se trata, más bien, de delinear una caracterización teológica de los testimonios literarios de cada época histórica, antes de presentar las diferentes posiciones literarias concretas. Nótese que no se trata de datos de historia de *la religión*, sino de posiciones *teológicas*, que hay que reconstruir históricamente a partir de la literatura del Antiguo Testamento, así como de sus posibles conexiones y oposiciones.

Al presentar previamente consideraciones teológicas, se adelantarán necesariamente elementos de síntesis de los textos individuales del Antiguo Testamento. Con esto, no se pretende de ningún modo emitir un juicio anticipado sobre ellos. La ventaja de tal procedimiento reside en que, tras una breve mirada, es posible acercarse a los diversos textos de una época y hacerla reconocible en su contexto histórico-literario.

4. *Diferencias entre la historia de las formas, de las tradiciones y sociológicas en el ámbito de la tradición*

Establecer diferencias en el origen de los textos es una tarea que ocupa naturalmente la primera línea en una exposición histórico-literaria del Antiguo Testamento. Pero no debe hacernos olvidar que tales diferenciaciones son una posibilidad entre muchas otras posibles, sensatas y necesarias, que permiten entender el Antiguo Testamento como literatura.

Sus textos y libros no solo fueron compuestos, ampliados, redactados y editados en diferentes tiempos, sino que tienen que ver con diferentes autores que han trabajado en distintos ambientes culturales y sociales, aunque dichos ambientes hayan estado geográficamente cercanos, en todo caso a partir de la época persa. El lugar más importante para la producción literaria del Antiguo Testamento parece haber sido Jerusalén. La diáspora babilónica, pero, sobre todo, la egipcia en Alejandría desarro-

llaron centros importantes para la formación de escribas, aunque en orden a la formación misma del Antiguo Testamento tuvieron una importancia secundaria.

La exposición que sigue intenta espigar los textos veterotestamentarios de una época según diversos ámbitos de conservación de la tradición para facilitar su comprensión general. Idealmente conviene distinguir entre ámbitos cultuales, sapienciales, proféticos y legales. Esta diferenciación se basa, en primer lugar, solo en indicios de los respectivos ámbitos («familias») textuales, y se apoya en reflexiones de tipo histórico-formal en sentido amplio. Hay que tomar grandes precauciones respecto a la pregunta, tan común en la investigación clásica, sobre el *Sitz im Leben*. Dado que muchos textos del Antiguo Testamento no son simples tradiciones orales puestas por escrito, resulta muy problemático pasar de un determinado ámbito de tradición (o «género») a un lugar (*Sitz*) en la vida del pueblo, al que perteneciera tal ámbito. Habrá que contentarse por regla general con juzgar que muchos textos, en cuanto productos escritos, dejan entrever su *Sitz im Leben* dentro de la producción literaria, pero que determinar cuál era el «lugar» original en la vida de un género concreto resta solo como postulado hipotético.

Establecer diferencias según determinados ámbitos de tradición permite una primera clasificación de diversas corrientes en la historia de la tradición[194]. Culto, sabiduría, anales, profecía y derecho no permiten una división esmerada, pero se pueden investigar en base a sus diferentes presupuestos y trastiendas. En todo caso hay que tener en cuenta que en el transcurso de la crisis religiosa sufrida entre los siglos VII y V a.C. —que se puede interpretar como nacimiento del monoteísmo—, tales ámbitos de tradición se avecinaron progresivamente bajo el punto de vista de su contenido, lo que a menudo permite hablar de procesos de «teologización». En la religión de Israel durante la época monárquica no se entendía el culto como algo que determinara la vida y la conducta humana. Para ello, contaban con diferentes sistemas sapienciales y legales. Solo con la llegada del monoteísmo las tradiciones nacidas en ámbito cultural, gracias a sus tendencias espirituales y universalistas, alcanzan también a otros ámbitos de tradición como los sapienciales y legales.

Finalmente, hay que mantener a la vista diferenciaciones sociales. Los textos que se tratan, ¿reflejan la religión oficial, manifiestan una religiosidad local o hay que entenderlos desde la religión familiar[195]? *Mutatis mutandis* vale aquí lo mismo que sobre las preguntas acerca de la historia de las formas: obviamente la religión del antiguo Israel se manifestaba de modos diferentes en situaciones sociales diversas. Pero los tex-

194. Cf. Steck, 1978; 1982.
195. Cf. Albertz, 1992; Kessler, 2006.

tos del Antiguo Testamento, aunque dejan entrever situaciones sociales independientes entre sí, lo hacen ahora en modo fragmentario. Expresiones religiosas provenientes del ámbito de la religión local o familiar se encuentran en el Antiguo Testamento en la forma oficial en la que han sido seleccionadas. Un acceso inmediato a ellas es con toda probabilidad imposible, por mucho que se haya buscado o creído encontrar.

5. *Referencias «horizontal» y «vertical» de los textos y escritos del Antiguo Testamento*

El valor añadido de un método histórico-literario respecto al de una introducción al Antiguo Testamento consiste, sobre todo, en aclarar las relaciones «horizontales» y «verticales» en su interior[196]. Bajo estos conceptos se entiende la «conversación» entre textos presuntamente contemporáneos («referencia horizontal») o la pregunta sobre las posiciones literarias adoptadas por textos sucesivos en el tiempo, pero que tratan conceptos similares («referencia vertical»).

Dependerá también de aceptar los libros y textos del Antiguo Testamento no como puntos aislados, sino en sus relaciones literarias y de contenido con sus compañeros de conversación dentro del Antiguo Testamento o del Oriente antiguo.

Hace tiempo se ha aceptado que los textos del Antiguo Testamento interactúan mutuamente —apoyándose, corrigiéndose o rechazándose—. Pero tal interacción no ha sido tratada exhaustivamente y ha de ocupar mucho a la investigación en el futuro. Relaciones intra-bíblicas reconocibles son las repeticiones literarias o las citas más o menos textuales, aunque rara vez se identifiquen como tales. Uno de los pocos documentos explícitos es Dn 9[197]. El modo y manera de las referencias no explícitas, pero reconocibles para los escribas por sus palabras o temas[198], vuelve a confirmar a su manera que la recepción y producción textual probablemente ha sucedido en círculos cerrados de escribas.

Existen, además, referencias verbales y de contenido con la literatura del antiguo Oriente, cuya investigación no permite limitarse al Antiguo Testamento: las referencias «horizontales» y «verticales» entre los textos del Antiguo Testamento no se paran en las fronteras establecidas por el canon con posterioridad a la formación del Antiguo Testamento.

196. Cf. también, Japp, 1980.
197. Cf. Applegate, 1997; Rigger, 1997; Reddit, 2000.
198. Cf. Fishbane, 1985; Veijola, 2000; Kratz *et al.*, 2000b; Menn, 2003; Schmid, 2011a.

6. *Redacción como recepción dentro de la Biblia*

Se puede afinar más el tema de las múltiples interacciones entre los textos y escritos del Antiguo Testamento. Desde que la exégesis reconoció, por un lado, los difamados «complementos» dentro de los libros bíblicos como manifestaciones de exégesis intra-bíblica y, por otro lado, aceptó que tales «complementos» pueden ser textualmente muy amplios —en algunos casos hasta resultar la mayoría del libro—, va resultando claro que el crecimiento literario de los libros bíblicos no es una cuestión marginal, sino sustancial[199].

La redacción de los libros bíblicos no es un proceso incontrolado de crecimiento textual, sino un proceso productivo en toda regla de *recepción e interpretación* de un material textual previo. En los escritos del Antiguo Testamento se combinan generalmente texto y comentario. Solo tras el establecimiento del canon el comentario acompaña desde fuera al texto. La historia de la redacción puede definirse como una historia de la recepción en el interior de la Biblia, cuya reconstrucción permite iluminar las diferencias históricas de las concepciones teológicas dentro de la Biblia.

El planteamiento histórico-literario no es algo externo a los libros, sino que ilumina la estructura profunda que los mantiene íntimamente unidos.

7. *Tradición y memoria*

La característica de la literatura veterotestamentaria como literatura de tradición hace muy difícil y, a menudo, imposible aplicar determinados textos y contenidos a *una* época concreta de modo claro y exclusivo. Muchos textos contienen y modifican tradiciones y recuerdos más antiguos que ellos, pero que no habían sido fijados por escrito[200]. Su puesta por escrito significaba algo distinto y mayor que una mera codificación de tales tradiciones y recuerdos. El proceso de escritura constituía ya una primera explicación. Y, al revés, muchos textos eran anteriores a su interpretación posterior, aunque seguían siendo sido considerados válidos —en épocas, a veces, muy posteriores a la de su primera elaboración—. De modo que textos del Antiguo Testamento pueden estar «presentes» y ser relevantes en distintos períodos por medio de la memoria, la tradición y la recepción.

La controversia entre maximalistas y minimalistas, entre quienes ofrecen fechas «anteriores» y «posteriores», prescindirá a veces de tal diferen-

199. Cf. Fishbane, 1985; O'Day, 1999; Schmid, 2000b; 2011a; Tull, 2000.
200. Krüger, 2006; cf. también, Schmid, 2006f.

cia[201]. Respecto a la exposición que seguirá, que bajo diversas perspectivas en la historia de la investigación puede parecer que defiende una datación tardía, hay que tener en cuenta que el material elaborado, por regla general, puede ser tradicional y previo a su versión textual en la que ahora está inserto. Para la ubicación de algunos textos y complejos textuales en sus respectivos lugares de la historia literaria es determinante su supuestamente primera fijación literaria y conceptual que se pueda identificar.

201. Dever, 2001; cf. sobre el problema, también Keel, 2007, 153-154.

B

LOS COMIENZOS DE LA LITERATURA DEL ANTIGUO ISRAEL EN EL MARCO DE LAS CIUDADES-ESTADO DE SIRIA Y PALESTINA HASTA LA APARICIÓN DE LOS ASIRIOS (SIGLOS X-VIII A.C.)

I. TRASFONDO HISTÓRICO

En el Bronce tardío no solo estaba el sur de Palestina[1] bajo el influjo político de Egipto, sino también el norte[2]. En consecuencia, la iconografía egipcia estaba muy presente. Así siguió, a pesar de la disminución del poder egipcio bajo la dinastía de Ramésidas[3] hasta los siglos X y IX a.C. Posteriormente se puede observar una vuelta a las autóctonas concepciones religiosas semíticas noroccidentales. Que probablemente existieron contactos con los filisteos, que habitaban en las llanuras de la costa[4], se puede deducir no solo del hecho de que la Biblia se permite imaginar a David como mercenario al servicio de los filisteos[5]; pero la descripción más detallada de tales contactos es imposible, dada la oscura situación de las fuentes.

Para la investigación actual es difícil reconstruir los comienzos políticos de Israel y de Judá, primero como un reino «patrimonial»[6] y a partir de los siglos IX-VIII a.C. como estado[7]. Pero le resulta claro que desde el comienzo Israel y Judá estaban culturalmente insertos en el sistema simbólico religioso del Levante. Esto no quiere decir que Israel y Judá fueron culturalmente totalmente independientes. Tampoco significa, como explícita o implícitamente aceptaba la investigación del siglo XX, que Israel y Judá se desarrollaron bajo el punto de vista cultural o religioso como

1. Keel, 1993, 449-451, 457-460.
2. Weinstein, 1981; Keel y Uehlinger, 2001, 92-109.
3. Helck, [2]1971, 224-246: Görg, 1997, 70-71; Schipper, 2003.
4. Fritz, 1996a; Ehrlich, 1996.
5. McKenzie, 2002; Finkelstein y Silberman, 2006; Dietrich, 2006.
6. Keel, 2007, 155.
7. Cf. Knauf, 1994, 121-125; Niemann, 1998; Gertz, 2004; Finkelstein y Silberman, 2006; Kessle, 2006, 80-81; Finkelstein, 2013.

una entidad *sui generis*. La historia de Judá, más aún que la de Israel, comenzó por motivos geográficos en una cierta reclusión, que en ninguno de los dos casos significaba un *espléndido aislamiento*.

En la investigación clásica se aceptaba que la no existencia de un claro influjo político de imperios del antiguo Oriente durante la primera época del Hierro[8] —a veces definida precisamente como vacío de poder— permitía desarrollar la imagen de un gran reino de David y Salomón. Con esa época se podían relacionar una buena parte de la literatura veterotestamentaria, en particular la obra del Yahvista, amplias secciones de la tradición de David, e incluso textos sapienciales o textos correspondientes de las narraciones de José.

Pero hoy, bajo el punto de vista histórico, hay que tomar distancia de esa imagen política de un gran reino de David y Salomón, que el Antiguo Testamento delinea como «época de oro», así como de la visión de que entonces floreciera el trabajo literario[9]. Aunque David fuera sin duda una figura histórica, testimoniado en la Estela de Dan —en la que se menciona la «casa de David»[10]— como fundador de dinastía, la arqueología no ha podido encontrar rastro de tal gran reino, ni de las necesarias instalaciones administrativas que conlleva, y no está fuera de lugar pensar que la situación no cambiará en los próximos años: faltan huellas de monumentos, de una adecuada infraestructura en la capital, así como indicios de un estado territorialmente extenso[11]. También es muy posible que los restos de una arquitectura monumental en Megiddo, Hazor y Gezer, que la arqueología bíblica tradicional atribuía a Salomón —a causa de 1 Re 9,15—, hayan sido catalogados como pertenecientes a un siglo antes, aunque está sin terminarse la discusión sobre la llamada «cronología baja»[12].

La idealización de la época de David y Salomón como un apogeo antiguo de Israel con sus correspondientes manifestaciones culturales y políticas no se corresponde con los datos históricos, sino que son fruto de una posterior retroproyección, que resultó importante para la imagen general de las Crónicas y del Salterio final, para los que el tiempo de David y de Salomón era precisamente la época fundacional de Israel. De acuerdo con esta retroproyección, una significativa parte de la literatura del Antiguo Testamento fue atribuida a David y Salomón: Salmos, Proverbios,

8. Holloway, 1997.
9. Gertz, 2004; Fischer, 2005; Finkelstein y Silberman, 2006.
10. TUAT complemento, 176-178; Athas, 2003; Keel, 2007, 165-167. [Biran y Naveh, 1993; 1995, 1-18; Athas, 2003. *N. del t.*]
11. Cf. Niemann, 1993; Steiner, 1998a.b; Knauf, 2000b; Finkelstein y Silberman, 2002, 140-163; 2006; de otra opinión, por ejemplo, Avishur y Heltzer, 2000; ofrecen una amplia discusión, Vaughn y Killebrew, 2003; Keel, 2007; Huber, 2010.
12. Finkelstein, 1996; Knauf, 2000e.

Cantar, Qohelet[13]. Es solo probable que algunos documentos se hubieran escrito bajo David, Salomón y los primeros reyes de Israel y Judá[14] —ya las Cartas de Amarna dan testimonio unos siglos antes para Jerusalén de correspondencia escrita—[15]. Que esto haya sucedido, ni de cerca, en la medida en la que suponen la Biblia y la exegesis bíblica hasta un pasado reciente, se puede con toda razón poner en duda[16].

El trasfondo histórico-cultural para los comienzos de la literatura del antiguo Israel es más modesto de lo que la Biblia y la exégesis bíblica, al menos, durante la primera mitad del siglo XX, habían imaginado. Israel y Judá son pequeños reinos «patrimoniales»[17], lindantes con entidades política y sociológicamente comparables, como Aram (que conoció en el siglo IX un cierto poder), o como Moab y Amón (que se convirtieron en estados al mismo tiempo que Israel en el siglo IX), o como Edom al sur (que, como Judá, solo un siglo después llegó a ser un estado)[18]. Israel y Judá aparecen en sus tradiciones primeras con diferentes grados de vecindad o lejanía respecto a estas entidades. La peculiaridad política de estos pequeños «estados» se desmorona también en relación a Judá como «casa de David», según la denomina la Estela de Dan: la habitación común no se ve como un estado con su territorio, sino como una comunidad de gente regida por una dinastía de señores. La reciente denominación como *chiefdom* (jefatura, caudillaje), habitual de Jamieson-Drake (1991), puede conducir a error, como si tanto Israel como Judá hubieran incorporado una cultura estatal tradicional, típica de la Edad de Bronce[19]. Cierto, en el siglo X a.C. Israel se encuentra a un siglo de llegar a constituir en cierta manera un estado; Judá a dos. Solo la situación histórico-cultural que implica un estado podría hacer posible una extensa actividad literaria.

II. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS

En consecuencia, durante los siglos X-VIII a.C. solo se puede hablar de «comienzos» de la literatura del Antiguo Testamento. Además, su reconstrucción histórica es muy incierta, de modo que esos «comienzos» a menudo no son más que «restos» de sí mismos. Aunque todas estas decisiones fueran en grandes líneas correctas, siempre habría que reconocer, sin em-

13. Kleer, 1996; cf. Reinert, 2010.
14. Keel, 2007, 236.
15. TUAT I, 512-520 [ANET 483].
16. Cf. Jamieson-Drake, 1991; Niemann, 1998; Finkelstein y Silberman, 2006.
17. Keel, 2007, 155.
18. Veenhof, 2001, 212-215; Stern, 2001, 236-294.
19. Keel, 2007, 155, 157; Keel califica la estructura política de Salomón como «una especie de copia provincial del estado egipcio» (336).

bargo, que estos textos contienen algo que puede ser catalogado como literatura religiosa primaria. Por eso, los textos que vamos a mencionar no deben interpretarse sin más en sentido histórico-*teológico*. «Teología», en cuanto estructura literaria de reflexión sobre procesos y concepciones religiosas, presupone una cultura docta, que en esa época solo pudo acontecer de modo rudimentario; presupone, por otra parte, una situación experiencial en la cual lo que previamente ha sido evidente, ahora necesita fundamentación, desarrollo y reflexión, hasta que pueda producirse una literatura teológica de segundo grado.

Habrá que tener cuidado en no separar dualísticamente las tradiciones preexílicas de Israel de las del judaísmo posterior al exilio, como ha propuesto Kratz[20] («entre profetas de salvación y de juicio», p. 468; «entre nación secular y pueblo de Dios», p. 471; «entre reinado divino y reino de Dios», p. 477; «entre ley secular y divina», p. 474; «entre sabio y piadoso», p. 479)[21]. Tales dicotomías tienen un cierto valor heurístico; pero la dificultad de las categorías usadas se hace patente en el uso dos veces del adjetivo «secular», que no es más que un desgastado anacronismo. En el Antiguo Testamento el concepto opuesto a «teológico» no es «secular», ni siquiera en el sentido de un estadio previo de *futuras* concepciones «teológicas», sino «teológicamente implícito»[22]. En contra de reconstrucciones demasiado agudas del desarrollo histórico-literario del Antiguo Testamento, deberemos contar con que muchos procesos de redacción y reinterpretación no han significado un completo cambio de sentido, sino que en muchos casos han servido para explicitar lo implícito[23]. Los múltiples casos de recepción y reelaboración de fuentes del período monárquico en época persa o helenística hay que considerarlos como continuidad *y como* discontinuidad[24].

Si atendemos a los contenidos concretos de la producción escrita de la época, encontramos un denominador común en las diversas concepciones de un orden cósmico que defienden y que, de ninguna manera, eran exclusivas de Israel y Judá, sino comunes en Oriente[25]. Los textos cultuales y sapienciales de la época —posiblemente todavía en forma oral—, en el sistema simbólico implícito que usan, permiten reconocer una guía de diferenciación elemental[26] entre Cosmos y Caos[27] o, más exactamente, entre fuerzas que promocionan y fuerzas que amenazan la vida. Las celebraciones cultuales o rituales, pero también la política y la economía, sirven para oponerse al Caos y para sostener y desarrollar el Cosmos. Algunas

20. Kratz, 2006c.
21. Pero cf. Kratz, 2013.
22. Cf. Schmid, 2013.
23. Harstein, 1997; Schmid, 2006c.
24. Cf. Brettler, 1999.
25. Schmid, 1968: Keel, ^{4}1984; Assmann, 1990a; Maul, 1998.
26. Stolz, 1983b; 1988, 234-236.
27. Keel, ^{4}1984; Bauks, 2001.

inscripciones israelitas antiguas mencionan a Aserá como consorte de Yahwé: la capacidad de divina bendición puede representarse en polarización de género[28]. Esto no se puede considerar sin más como politeísmo en la época monárquica de Israel: Yahwé y su Aserá no son muchos, sino solo dos dioses, y su dualidad se debe más a una diferenciación que a una multiplicación de las representaciones de la acción divina[29]. Queda por considerar que, naturalmente, no se cuestiona la divinidad de los dioses a los que adoran los vecinos: los moabitas, los amonitas y los edomitas. *Cuius regio eius et religio*.

De modo análogo al de las tradiciones cultuales, también la tradición sapiencial trata de organizar la vida cotidiana en una rejilla orientativa a favor del Cosmos y contra el Caos. Las narraciones del Génesis, que tienen intereses políticos disfrazados de datos familiares, están sometidas también a un pensamiento similar: ordenan las diferentes organizaciones políticas de la vida común bajo una relación determinada genealógicamente, que estructura el mundo de los pequeños estados.

III. ÁMBITOS DE LA TRADICIÓN

1. *Tradiciones cultuales y sapienciales*

a) *La literatura en los santuarios del reino del Norte*

Aunque resulte extraño para la perspectiva bíblica, respecto al tiempo que transcurre desde la monarquía hasta la caída de Israel hay que subrayar una cosa: por su situación geopolítica más significativa y por su climatología, que posibilitaba un secano más productivo que en áreas semiáridas[30], el reino del Norte se desarrolló más rápidamente y fue el más importante de los dos. El Norte estuvo también más densamente poblado que Judá o que la parte oriental del Jordán[31]. Hay que partir, por lo tanto, del hecho de que aquí, tanto como en el reino del Sur —si no más—, comenzó a desarrollarse una producción literaria, tanto en los santuarios como en el palacio real, es decir, a partir de la dinastía de los omridas en la capital Samaría[32].

28. TUAT II, 556-557, 561-164 [en Meshel y ‘Ajrud, 2012 (IES). Cf. Albertz, 1992; Day, 2000, 49-67].
29. Schmid, 2003.
30. Stolz, 1997, 587.
31. Broshi y Finkelstein, 1992.
32. Sobre la cuestión de Samaría como capital o residencia, cf. Niemann, 2005; sobre la arqueología, Tappy, 1992/2001; Mazar, 1992, 406-409; Finkelstein, 2013.

No se puede avanzar mucho más sobre esta sospecha genérica, pues con la caída de Israel se perdió mucho y lo que sobrevivió, es porque alguno de los refugiados del Norte pudo conservarlo[33] y porque, además, resultaba aceptable para los futuros escenarios judíos y jerosolimitanos. La Biblia del judaísmo antiguo no conoce ninguna literatura de santuario que conceda capacidad *actual* de culto a ningún otro lugar que no sea Jerusalén.

Mediante atenta crítica todavía podemos alcanzar algunos detalles sobre la literatura de Israel, que se hayan podido transmitir y conservar en sus santuarios. Debemos ser escépticos sobre el punto de vista bíblico que atribuye a Jeroboán I la construcción de los santuarios nacionales en Dan y Betel. Por un lado, desde los tiempos de Roboán hasta Asa, Betel y Benjamín eran una zona limítrofe disputada entre Israel y Judá (cf. 1 Re 14,30; 15,7.16.32), lo que la hacía poco idónea para establecer un santuario nacional. Por otro lado, tanto la falta de vestigios arqueológicos que supongan a Betel como un centro económico en los siglos X-IX a.C., como la iconografía contemporánea de animales en forma de toros, hacen sospechar que ese santuario no fue construido hasta Jeroboán II[34]. La retroproyección bíblica a Jeroboán I habría que entenderla como la interpretación bíblica de los toros de Betel y Dan como el «pecado original» del reino del Norte y de la competencia entre Jerusalén y Betel en los siglos VII-V a.C.[35].

Antes del tiempo de los asirios podemos reconocer a Betel el haber cuidado y transmitido los comienzos literarios de la tradición de Jacob. En cuanto a Dan, se ha considerado la posibilidad de que algunos salmos, que luego fueron recogidos en Jerusalén, hubieran nacido aquí: por ejemplo, los salmos de Koraj o los salmos 29 y 82[36]. Sin embargo, deben pertenecer a Betel; es muy difícil suponer que unos textos endógenos israelitas hubieran podido producirse en Dan, dada la presencia casi exclusiva de inscripciones arameas y fenicias. Finalmente, respecto al templo de Samaría —en la Biblia muy aborrecido como templo de Baal, posiblemente porque tenía estatuas para el culto[37]— podemos suponer la existencia de una literatura propia relacionada con el culto, como se puede deducir de la inscripción «Yahwé de Samaría».

Tal vez el Sal 45, salmo real, pertenezca a este ámbito, pues el rey protagonista se casa con una princesa extranjera; es la política que siguió la dinastía de Omrí, que emparentó con los fenicios.

33. Pero, cf. Knauf, 2006, 293-294.
34. Cf. Finkelstein, 2013, siguiendo a Berlejung, 2009.
35. Knauf, 2004b; 2006; cf. otra explicación en Pakkala, 2008.
36. Goulder, 1982; Jeremias, 1987.
37. Cf. TUAT I, 382; Uehlinger, 1998; Becking, 2001; Timm, 2002 [cf. Meshel y ‘Ajrud, 2012 (IES)].

No sobre la endeble base textual que tenemos, sino por razones geográficas, se puede sospechar que la teología de la literatura cultual en Betel y Dan seguía una línea distinta a la de Jerusalén. En Jerusalén coinciden la residencia del rey y el santuario: en la ideología local es Yahwé, que reina sobre todo el mundo, quien legitima la dinastía y su poder concretamente en Judá. En el norte, Yahwé es Dios de la tierra[38] (cf. 2 Re 1) y legitima el reino del Norte, Israel, como un territorio propio, separado de Judá, Aram y Assur, dotado de santuarios fronterizos Dan y Betel[39].

b) *La literatura cultual del templo de Jerusalén*

Caso distinto al de los santuarios del norte es la historia que ha recorrido el templo de Jerusalén, el cual, a pesar de su doble destrucción (587 a.C. por los babilonios y 70 d.C. por los romanos), ha posibilitado la supervivencia de notables elementos de su lírica cultual y de su amplio material de tradición: el libro de los Salmos contiene una serie de textos que bien se pueden suponer relacionados con la liturgia del primer o del segundo templo, aunque se debe subrayar que no todos los salmos se dejan alinear en tal clasificación[40]. Hay salmos que no parecen haber tenido una función en el culto[41] (por ejemplo, Sal 1; 49; 73; 78; 104; 119; 136). El Salterio, en conjunto y en su formato actual, es más un libro de meditación para piadosos seguidores de la Torá[42] (cf. inicio Sal 1) que un libro para el culto («cantoral de la comunidad posterior al exilio»), como ya decía Duhm[43]:

> Muchos salmos no han sido cantados nunca. ¿Pudo alguna vez un judío haber intentado cantar el Sal 119 hasta el final, aunque lo haya intentado hasta la extenuación? La mayoría de los salmos alfabéticos —o uno como el Sal 78— son para ser leídos, quizás aprendidos de memoria, pero nunca cantados. Servían a la instrucción o la edificación privadas; algunos, no de modo distinto a los Proverbios de Salomón. El título del Sal 102 suena como si el salmo hubiera sido tomado de un libro de oraciones.

Que el Salterio contiene textos poéticos de tiempos muy diferentes, no se discute; sin embargo, reina una gran inseguridad en la asignación histórica, aunque solo sea aproximada. Esto no es fruto de la casualidad, sino que depende de los temas que tratan los salmos: una lamenta-

38. Köckert, 2006a.
39. Niemann, 1993, 206 ss.; pero, cf. Finkelstein, 2013.
40. Seybold, 1986.
41. Cf. Stolz, 1983a.
42. Zenger, 1998; 1999; 2010.
43. Duhm, ^{2}1922, xxvii.

ción, un canto de acción de gracias o los himnos no contienen referencias a circunstancias históricas. Precisamente su carácter de fórmulas litúrgicas exige conservar una cierta apertura histórica, de modo que diversos orantes puedan reflejarse en tales situaciones.

Básicamente hay solo un salmo que conserve una referencia histórica evaluable, el Sal 137 («Junto a los canales de Babilonia nos sentamos a llorar, con nostalgia de Sión»); su *terminus a quo* es la época del exilio. Sin embargo, el amplio espectro de propuestas se extiende de tal modo que, para Engnell[44], el Sal 137 es el más reciente, mientras que para Duhm[45] es el más antiguo.

Ulteriores dataciones en base a datos formales no son posibles. Solo en base a reflexiones sobre el contenido objetivo de algunos salmos concretos es posible intentar discutibles asignaciones a períodos históricos.

Si se argumenta bajo esta perspectiva, solo se pueden considerar anteriores al exilio redacciones literarias previas de los salmos reales 2,*1-9; 18,*33-46; 21,2-7.9-13; 72,*1-7.12-14.16-17?; 110,*1-3?[46]; entre ellos, los salmos 2 y 72, en cuanto textos del tiempo asirio, no pueden ser considerados pertenecientes a los siglos X-IX a.C. Respecto a los demás salmos reales, es poco probable que hubieran sido compuestos en un tiempo en el que Judá no disfrutase ya de un reino independiente, aunque —en cuanto proyección de un ideal— hubieran continuado siendo aceptados y transmitidos. En el contexto del antiguo Oriente se puede suponer que el culto del templo fundamentara y garantizara el reino terreno, por lo que cabe esperar textos correspondientes.

Es también posible pensar que algunas de las lamentaciones individuales (cf. salmos 6 o 13, entre otros) originariamente hubieran sido salmos reales, ya que en la monarquía el rey era la única figura no sacerdotal que tenía acceso directo al culto del templo[47]. El templo de Jerusalén, por ejemplo, estaba inserto en el ámbito del palacio real y, como el templo de Betel, era un «santuario del rey y santuario nacional» (Am 7,12; cf. 1 Re 12,26-27)[48]. Igualmente, los salmos 56,8 (*'mmym*) y 59,6.9 (*gwym*) contemplan a los extranjeros como enemigos del orante, por lo que no parece improbable una explicación monárquica[49]. De todos modos, para la tradición del primer templo en Jerusalén hay que tener claro que este —no solo arquitectónicamente— no era ya una dependencia del palacio[50].

44. Engnell, 1943/²1967, 176, n. 2.
45. Duhm, ²1922, xx-xxi.
46. Cf. con detalles diferentes de límites y ordenaciones, Spieckermann, 1989, 211-212; Adam, 2001; Janowski, 2002a; 2003a; Saur, 2004; Day, 2004.
47. Day, 2004, 228.
48. Keel, 2007, 247-248.
49. Pero, cf. Janowski, 2003b, 103, n.14.
50. Zwickel, 1999; Keel, 2007, 247-248.286-330.

Por motivos histórico-religiosos, la frase de Salomón en la consagración del templo (transmitida fuera del Salterio) se puede reconstruir a partir de 1 Re 8,12-13 (LXX, 1 Re 8,53); y hay que situarla en un tiempo previo a los asirios[51]:

> El Señor puso el sol en el cielo, el Señor quiere habitar en la tiniebla, y yo te he construido un palacio, un sitio en el que vivas para siempre. Así está escrito en el libro del canto.

Este texto documenta la toma de posesión de Yahwé sobre un santuario anterior en Jerusalén, consagrado a la divinidad solar, por la que Yahwé adquiere atributos solares[52].

Es discutible, si los diferentes textos del culto del templo antes del exilio se puedan reconducir a una tradición cultual unificada en Jerusalén:

> Bajo tradición cultual de Jerusalén se entiende una concepción universal, conscientemente cerrada, que está en la base de la mayoría de los salmos y que se articuló en elementos litúrgicos esenciales mediante diversos complementos y referencias, especialmente de los salmos de Sión, salmos de creación, salmos de Yahwé-rey y salmos reales[53].

Esta idea de una tradición cultual en Jerusalén desembocó en una corriente de la investigación que interpretaba abundante material del salterio como proveniente del culto del templo en período preexílico. Esta aceptación no resulta imposible hoy en día[54], pues los textos litúrgicos por regla general conservan tradiciones y, aunque literariamente sean más recientes, pueden relacionarse con épocas más antiguas bajo el punto de vista de la tradición. El mejor ejemplo es el segundo Isaías, anclado sin duda en una tradición litúrgica anterior. Es correcto afirmar que las representaciones religiosas de los salmos de la época monárquica muestran una cierta convergencia, explicable en la matriz Cosmos-Caos. Pero, en contra de la opinión de Steck, ya tradicional, debemos subrayar la dimensión diacrónica: la tradición cultual de Jerusalén ha experimentado un cierto desarrollo histórico. La dependencia mutua entre los temas de la tradición cultual de Jerusalén sigue llamando la atención: puede ser definida como un conjunto de ideas diferenciadas y en su contenido presenta afinidades con otras teologías cananeas sobre la ciudad[55].

51. Cf. Keel, 2002; 2007, 267-272; y la discusión de Rösel, 2009.
52. Janowski, 1995; 1999; Keel, 2007, 189-198.267-272; Leuenberger, 2011.
53. Steck, 1972, 9; en contra, Niehr, 1990, 167-197.
54. Keel, 2007, 11-113.
55. Keel, 1993.

c) *Tradiciones sapienciales*

Bajo el concepto «sabiduría» en la exégesis veterotestamentaria se conoce una corriente intelectual[56] y, casi no separable como definición, una serie de libros y textos marcados por esta corriente. El peligro de esta aproximación consiste en aceptar la «sabiduría» como entidad distinta a lo que realmente es de hecho. Muchas expresiones «sapienciales» reflejan convicciones de sentido común, también fuera de Israel[57], que no se pueden clasificar sin más como un segmento específico de la cultura israelita. La *literatura* sapiencial del antiguo Israel ha sido *par excellence* una literatura de escuela, en la que se instruyeron los escribas[58]. Está fuera de duda que a veces algunos, así llamados, «dichos populares» entraron a formar parte de la literatura sapiencial, como también se han transmitido en escritos fuera del ámbito sapiencial en Gn 10,9; Jue 8,21; 1 Sm 10,12; 24,14; Ez 16,44[59]. Pero hay que tener en cuenta que tales dichos no se convirtieron en literatura sapiencial sin modificación, sino que fueron incorporados en una composición independiente e, incluso, literalmente reformulados[60].

Prov 10,1-5, que, por cierto, no pertenece necesariamente a los comienzos literarios del libro de los Proverbios, puede ofrecer un ejemplo de cómo un cierto orden en tales dichos puede producir relaciones interesantes:

> Prov 10,1-5: Hijo sensato, alegría de su padre; hijo necio, pena de su madre.
> [2]Tesoros mal ganados no aprovechan, pero la justicia libra de la muerte.
> [3]El Señor no deja con ganas al honrado, pero rechaza la ambición del malvado.
> [4]Mano perezosa empobrece, brazo diligente enriquece.
> [5]Quien almacena en otoño es prudente, quien duerme en la cosecha se abochorna.

Prov 10,1-5 encierra una colección de proverbios, que pudieron haber sido independientes en su origen, pero que ahora forman parte de una cuidadosa composición. La oposición de 10,1 «sensato» - «necio» se explicita en 10,5: «Prudente» es quien almacena en otoño; quien no lo hace, se sonroja. El v. 2 se conecta temáticamente a esta explicación; avisa que actuar exclusivamente por eficiencia económica puede ser peligroso, al tiempo que acentúa la necesidad de un correcto comportamiento. El v. 3 trata un problema que pudiera surgir de la posición del v. 2: ¿qué sucede si un comportamiento correcto conduce a dificultades econó-

56. Kaiser, 1993, 264, n. 3; 1994, 49-50; Hermisson, [5]1996.
57. Preuß, 1987; Lang, 1990, 179; Dell, 2004.
58. Sobre la unión sabiduría y corte real, cf. Keel, 2007, 258-259.
59. Cf. Köhlmoos, 2003, 487; Keel, 2007, 261.
60. Scoralick, 1995; Krüger, 1995, 1997.

micas? El v. 3 introduce a Dios como argumento: no deja con ganas al honrado. El v. 4, finalmente, deja claro que la ayuda divina no anula la necesaria iniciativa personal, exigida en v. 5. Así se reconoce que Prov 1-5 elabora una respuesta diferenciada sobre la cuestión de cómo caracterizar un comportamiento sabio y la protege de posibles problemas laterales[61]. Es imaginable, incluso posible, que Prov 10,1-5 se haya compuesto a partir de proverbios independientes, pero la unidad literaria en cuanto tal aporta nuevas dimensiones de sentido.

Bajo el punto de vista de la historia literaria se pone la pregunta sobre cómo se comporta la teología cultual frente a la sapiencial[62]. Junto a la sintonía fundamental del culto y de la sabiduría sobre la estructura de un mundo alineado para la vida, existen diferencias fundamentales[63]. Si el culto garantiza la «verticalidad» del orden cósmico, la sabiduría cuida más bien el sistema «horizontal», que no es tan estable como las explicaciones tradicionales, basadas en la relación «acción-premio», parecían aceptar: una especie de mecanismo natural en el que un comportamiento bueno o malo era sancionado correspondientemente[64]. Más bien, el orden social producido por los fenómenos, subsumidos en la relación «acción-premio», forman una estructura frágil y vulnerable, mantenida a flote únicamente en base a actividades culturales particulares. No se crea por ellas, pero los hombres pueden comportarse de acuerdo a ellas o no y, así, colaborar en convertirlas en realidad social u ocultarlas.

2. *Tradiciones narrativas y de anales*

A mediados del siglo XX, en este punto, la historia literaria del Antiguo Testamento habría sido muy amplia. El tiempo de David y Salomón constituía el comienzo y la primera cúspide de la formación literaria del antiguo Israel: en la concepción tradicional pertenecía a esta época la obra del Yahvista, la epopeya nacional de Israel. Otras obras, como la historia de José o amplias secciones contenidas en los libros de Samuel, se ubicaban también en este tiempo. La destrucción arqueológica del imperio de David y Salomón y las nuevas propuestas para la historia literaria del Pentateuco hacen imposible mantener este punto de vista[65]. Hoy parece más probable que no se pueda contar con las grandes síntesis históricas en el comienzo de la formación literaria, como se suponía con la obra del Yahvista, sino con narraciones individuales o ciclos narrativos, distantes en

61. Krüger, 1995; 1997.
62. Perdue, 1977; Ernst, 1994, 1-8.
63. Assmann, 2000, 64-66.
64. Janowski, 1994; 1999.
65. Cf. la discusión en Huber, 2010, y Dozeman y Schmid y Schwartz, 2011.

más de un siglo —contra la opinión clásica— de David y Salomón. Las razones que lo apoyan se basan en las circunstancias histórico-culturales y en los estudios literarios del Antiguo Testamento mismo, que no permiten suponer ya ordenados desde un principio los diferentes bloques de tradición, sino solo posteriormente.

En consecuencia, en la exposición que sigue, las grandes obras literarias tradicionales del Pentateuco y de los profetas anteriores (Jos - 2 Re) aparecerán divididas en sus partes fundamentales, independientes no solo objetiva, sino literariamente (es decir, hasta su enlace redaccional): historia de los patriarcas, narración Moisés-Éxodo, tradiciones de los jueces, etc.[66]; y, por otra parte, según su grado de inserción en contextos más amplios, aparecerán diseminadas diacrónicamente en un abanico temporal con varias etapas —desde los comienzos de la formación de la tradición, hasta su conclusión—.

a) *Tradiciones del reino del Norte*

Como ocurre con los Salmos, la situación de la tradición de anales en el reino del Norte es extraordinariamente pobre. Casi no existen otras referencias que las del repetidamente citado libro de los «Anales de los reyes de Israel» (cf. 1 Re 14,19 - 2 Re 15,26). Tal vez de ellos provengan noticias como «en su (de Ajab) tiempo, Jiel, de Betel, reconstruyó Jericó» (1 Re 16,34)[67] o «Mesa, rey de Moab, era ganadero y pagaba al rey de Israel un tributo de cien mil corderos y la lana de cien mil carneros» (2 Re 3,4). En todo caso es solo probable que tales textos se hubieran producido y transmitido en el reino del Norte. Habrían podido desaparecer por casualidad o no haber sido seleccionados conscientemente; el caso es que de ellos no sabemos más. Se puede pensar en listas como las que se encuentran en Jos *18-19 para Neftalí, Zabulón, Isacar y, quizás, Aser, que pueden provenir del tiempo de Jeroboán II[68]. Después de que el Deuteronomio estableciera a Jerusalén como único lugar legítimo para el culto, las tradiciones del reino del Norte se habrían conservado solo en la medida en que pudieran ser aceptadas y transmitidas bajo un punto de vista judío.

En el ámbito de las narraciones patriarcales del Génesis existe un importante bloque que proviene del norte: el ciclo de Jacob, en Gn *25-35[69]. Las poblaciones mencionadas en el ciclo ofrecen suficiente información sobre su origen geográfico: Betel, Siquén, Penuel, Majanaim, Sukkot y Galaad se encuentran en territorio del reino del Norte. La

66. Schmid, 1999c; Kratz, 2000a; Gertz, 2000a.b; 2002b; 2006; Witte *et al.*, 2006.
67. Cf. sobre el texto, Tov, 1997, 288.
68. Knauf, 2000c.
69. Cf. con diferentes límites, Blum, 1984; De Pury, 1991; 2001; Macchi y Römer, 2001.

mención de Harán, ciudad al norte de Mesopotamia, nombrada tres veces (27,43; 28,19; 29,4), se debe quizás a una elaboración puntual que pretende unir a Labán con Harán, ciudad que en el siglo VII a.C. llegó a ser un importante centro arameo[70]. Respecto a la geografía, llama la atención, sobre todo, la estrecha relación del ciclo con Betel: salida y meta del viaje de Jacob (28,*10-22; 35,6-7), así como el establecimiento de un impuesto para el santuario (28,20-22). Claramente la tradición de Jacob se conservaba aquí. Que sobreviviera literariamente puede deberse a su posterior empalme con las tradiciones de Abrahán e Isaac, propias de Judá.

El ciclo de Jacob en Gn *25-35 es una obra que ha ido creciendo literariamente. Se suele aceptar como su núcleo básico las narraciones de Jacob-Labán (Gn *29-31), arropadas por las de Esaú-Jacob (Gn *25; *27; *32-33). En ellas se introdujo la etiología sobre el santuario de Betel (*28,10-22); quizás, también Gn *32,23-33 contenga restos de otra etiología de Penuel, aunque literariamente no se pueda ya reconstruir[71]. Es especialmente significativo notar que la actual orientación del ciclo de Jacob hacia la historia de los pueblos, importante para la identificación de Jacob-Israel y Esaú-Edom (y como consecuencia de Labán con Aram), ya no parezca ser un señuelo crítico-literario[72]. Esto resulta evidente, sobre todo, porque las bendiciones políticas en Gn 27,29.39-40, no se pueden aislar del contexto:

> Gn 27,29: *Que te sirvan pueblos y te rindan vasallaje naciones*. Sé señor de tus hermanos, que te rindan vasallaje los hijos de tu madre. ¡Maldito quien te maldiga, bendito quien te bendiga!

> Gn 27-39-40: Entonces, su padre Isaac le dijo [a Esaú]: «Sin feracidad de la tierra, sin rocío del cielo será tu morada. Vivirás de la espada, *sometido a tu hermano*. Pero cuando te rebeles, *sacudirás el yugo del cuello*».

A esto hay que añadir que el detalle de la abundancia de pelo (*s'r*) de Esaú (27,11), esencial en el desarrollo de la narración, está en relación con la geografía de Edom/Seir (*s'r*). Esto no excluye que el material del ciclo de Jacob hubiera podido gozar de una prehistoria todavía no orientada en modo político[73], pero faltan suficientes puntos de apoyo seguros para reconstruir literariamente esas fases previas.

Esta perspectiva de historia de los pueblos establece una relación mutua entre Israel, Aram y Edom; por cierto, sin mencionar ningún rey.

70. Blum, 1984, 164-167; 343-344, n. 11.
71. Cf. muy crítico, Köckert, 2003b.
72. Blum, 1984, 2012.
73. Kratz, 2000a, 263-279; Otto, 2001b.

Esto abre a dos posibles interpretaciones históricas: 1) o se fija el ciclo de Jacob en un tiempo previo a la caída del reino del Norte, el año 720 a.C. La ausencia de una figura real habría que explicarla o bien a partir del dato de que el ciclo de Jacob se mantenía en el santuario de Betel, no ciudad real; o bien, habría que pensar que se debía a la carencia de una dinastía duradera en el reino del Norte, como la que existía en Judá; 2) o se cuenta con que el ciclo de Jacob, desde un principio, formula una etiología para el Israel posterior al estado, que pone en relación al Israel posterior al año 720 a.C. con sus vecinos.

En todo caso, el ciclo de Jacob está refiriéndose a un tiempo anterior al año 587 a.C., cuando indica que Jacob y Esaú eran gemelos. Evidentemente se trata del tiempo en el que no habían empezado las desavenencias con Edom, a las que se refieren muchos textos de la tradición profética. El cambio de opinión sobre Edom tiene que ver, probablemente, con su anexión de la parte sur de Judá hasta Hebrón, como consecuencia de los sucesos del 597 o 587 a.C.[74].

Tradicionalmente las narraciones de Elías y Eliseo en 1 Re 17-19.21; 2 Re 1-9.13 se asignan al siglo IX-VIII a.C. Pero en los últimos años ha variado notablemente la valoración de estos textos[75]. En concreto, las observaciones sobre las relaciones contextuales de 1 Re 17-19 con el marco deuteronomista de los reyes, así como, bajo el punto de vista histórico-religioso, su opción «monoteísta», implícita ya en el nombre del protagonista (El-yahu, «Yahwé es mi Dios»), hacen sospechar que estas tradiciones en cuanto textos literarios son más bien posteriores y no previas al tiempo deuteronomista.

b) *Literatura de la corte de Jerusalén*

También en Judá, como en Israel, hay que contar con la existencia de anales reales. Al comienzo, la literatura de la corte ha sido más importante que la literatura del templo, dado el carácter subordinado del último. En los libros de los Reyes se mencionan unos «Anales de los reyes de Judá»[76]. Así ocurre desde el reinado de Roboán hasta el de Joaquín (cf. 1 Re 14,29 con 2 Re 24,5)[77]. Para la historia de Salomón se puede recurrir a unos «Anales de Salomón» (1 Re 11,41). Es dudoso que existieran tales libros: antes del siglo VIII a.C. Judá era la «casa de David», un estado tribal, soportado ideológicamente por una tradición oral en base a la cual se entendían bien la familia real y las demás familias influyentes. Solo con la creación de un funcionariado propio y de una administración nació la necesidad de poner las cosas por escrito.

74. Donner, [3]2001, 405, ns. 23-24; 407, n. 35.
75. Cf. Köckert, 1998; 2003a; 2006a; ya antes, Beck, 1999.
76. Grabbe, 2007.
77. Sobre 2 Re *11-12, cf. Levin, 1982.

Se pueden añadir diversas listas (1 Sm 7,16; 14,47.49.51; 30,27-31; 2 Sm 2,9; 3,2-5; 5,13-16; 8,16-18; 20,23-26; 23,24-39; 1 Re 4,1-6; 1 Re 9,17-18), conservadas en estilo nominal y posiblemente insertadas en su contexto como unidades literarias ya existentes[78].

Es discutible valorar si, tras el andamiaje deuteronomista de los libros de los Reyes (que consiste fundamentalmente en la sincronización de las fechas de reinado de los reyes de Israel y de Judá, así como en un juicio teológico de su actuación [«obrar bien o mal a los ojos de Yahwé»]), se pueda reconstruir un libro de anales[79]. La reelaboración de sucesos históricos en los libros de los Reyes muestra una cierta distancia de ellos. Así, los autores parecen conocer menos los datos de política exterior del reino del Norte que los referentes a la historia de Judá. Es llamativo que el concepto «casa de David» (*byt dwd*), epigráficamente importante, no existe en la historia narrada en los libros de los Reyes[80]. Pero, en todo caso, el andamiaje actual ofrece unas fechas para el tiempo monárquico posterior a Salomón en Israel y en Judá que son ampliamente atendibles y que, por lo tanto, provienen probablemente de anales, se puedan o no extraer del texto actual. Así se deduce principalmente de la posibilidad que ofrecen fuentes asirias y bíblicas para establecer referencias cruzadas entre ellas y el sistema asirio de anales. La mención del eclipse del 763 a.C. permite una datación absoluta y sustenta diversas referencias a reyes de Israel y Judá. La malla cronológica de los reyes de Israel y de Judá coincide con la de los soberanos asirios, excepto en unos pocos casos concretos[81].

Ocasionalmente se puede contar con que tanto la descripción del territorio de Judá en Jos 15 como la lista de funcionarios de Salomón en 1 Re 4, conservan antiguos documentos, aunque no se pueda lograr ninguna seguridad[82].

Además, la exégesis veterotestamentaria ha postulado a menudo en el texto comprendido entre 1 Sm 16 y 1 Re 12 la existencia de conjuntos narrativos que se podrían datar en el tiempo de David y Salomón: por una parte, se postula una narración sobre la ascensión al trono de David en 1 Sm 16 - 2 Sm 5 (7-8?); por otra parte, desde Rost (1926/1965), se acepta añadir una historia sobre la sucesión en el trono (2 Sm 6 [7 o 9] - 1 Re 2, en base a la pregunta «¿quién va a suceder en el trono al rey, mi

78. Keel, 2007, 156-157.

79. Cf. Hardmeier, 1990; Kratz, 2000a, 164; Parker, 2000; Dijkstra, 2005; Grabbe, 2007; Adam, 2007; Blanco Wißmann, 2008; Levin, 2011; sobre sincronismo, cf. la «historia sincrónica» TUAT, N.F. 2, 42-44 [ANET 272-274].

80. Na'aman, 1999b, 12-13.

81. Calil, 1996; 2004.

82. Vos, 2003.

señor?» [1 Re 1,20.27])[83]. A esto hay que añadir una historia del Arca, supuestamente transmitida en 1 Sm 4-6 + 2 Sm 6[84].

Este cuadro ha sido muy criticado recientemente[85]. Por un lado, parece poco probable, bajo el punto de vista de la historia cultural, que estas amplias obras hubieran sido confeccionadas en el período monárquico antiguo. Por otra parte, se han suscitado problemas a nivel literario: los comienzos y las conclusiones de estas supuestas narraciones independientes no se pueden determinar con claridad; además, las narraciones, así reconstruidas, presentan tantas relaciones mutuas que no apoyan su aceptación como fuentes independientes de tres grandes obras en los límites propuestos.

Van Seters (1981; 1983; 2000) es quien con mayor radicalidad ha juzgado la historia de la sucesión en el trono (según él se trata de una «historia cortesana»). Para él, las conexiones textuales de 1 Re 2, donde los pasajes de la «historia cortesana» en vv. 5-9 presuponen el contexto deuteronomista de vv. 1-4.10-12, obligan a reconocer que la «historia cortesana» es posterior a la redacción deuteronomista y, como pronto, hay que verla en el marco de las corrientes postexílicas que pretenden oponerse a las esperanzas mesiánicas de reconstrucción del reino de David[86].

Dietrich (1997; 2006) y Kratz (2000a) se han ocupado en modos distintos de los problemas de la ascensión al trono y de la sucesión. Mientras que para Dietrich[87] hay que renunciar a separar ambos complejos y, en su lugar, hay que aceptar en 1 Sm 16 - 1 Re 2 (eventualmente hasta 1 Re 12) una «obra narrativa de corte» que cubre el tiempo entre la caída del reino de Israel y el de Judá —aunque pudiera contener material más antiguo—, para Kratz, la solución pasa por aceptar tradiciones separadas, reconstruibles literariamente, que comprenden tanto el comienzo del reino de Saúl (1 Sm 1,1-20 + 9,1-10,16 + 11,1-15 + 13-14) como narraciones sueltas de la corte judía (2 Sm 11,1-27; 12,24b + 13,13 + 15,1-6.13; 18,1-19,9a; 20,1-22 + 1 Re 1-2). En su imagen, Saúl y David no guardan ninguna relación entre ellos, así como tampoco con otros soberanos de reinos vecinos. Solo tras el año 720 a.C., David y Salomón fueron declarados sucesores de Saúl, una vez que se unieron literariamente «sus» tradiciones, de modo que Judá se convirtió en el legítimo heredero de Israel.

La existencia de tres obras literarias contemporáneas como la «Ascensión al Trono», la «Sucesión en el Trono» y la «Narración del Arca» —hipótesis inspirada en la teoría documentaria del Pentateuco—, ya no vale para aclarar satisfactoriamente los problemas histórico-literarios de

83. Cf. Seiler, 1998; en contra, de Pury y Römer, 2000; Kratz, 2000a; Rudnig, 2006; Adam, 2007.

84. Sobre el conjunto, cf. Dietrich y Naumann, 1995; Keel, 2007, 152-153.158-159.

85. Cf. últimamente, Adam, 2007.

86. Cf. la crítica de Keel, 2007, 160-161.

87. Dietrich, 1997, 259-273; 2006, 27-28; para Kraft: Kraft, 2000a, 190-191; cf. Fischer, 2004, 316; Rudnig, 2006, 330-331.

los libros de Samuel. Habrá que contar con modestos retales de tradición, en cuya reconstrucción será decisiva la preferencia metodológica que se adopte: que tales textos menores se puedan todavía separar[88], o que no quede de ellos más que ligeros recuerdos reelaborados[89].

La narración de David y Goliat (1 Sm 17) es un ejemplo que sirve para discernir los complejos problemas histórico-literarios que se encuentran al querer evaluar los problemas literarios de los libros de Samuel, especialmente de sus orígenes. En primer lugar, hay notables diferencias textuales entre su versión griega y hebrea[90]. Llama la atención que en 2 Sm 21,19 haya una noticia sobre la muerte de Goliat de Gat, que coincida textualmente con la descripción de la espada de Goliat en 1 Sm 17,7 («como percha de tejedor»):

> 2 Sm 21,19: Después se reanudó en Gob la batalla contra los filisteos, y Eljanán, hijo de Yaír, el de Belén, mató a Goliat de Gat, que llevaba una lanza larga como percha de tejedor.

¿Quién ha matado a Goliat, David o Eljanán? ¿O es Eljanán de Belén otro nombre para David, como suponen el Targum a 2 Sm 21,19 o Rut 2,2? En todo caso, esta variante de la tradición, como otros pequeños resúmenes en 2 Sm 21,15-22; 23,8-39, indica que los autores de los libros de Samuel disponían de variados recuerdos, que podían usar de formas diferentes —sea como resúmenes de noticias en una colección de breves datos, sea en una más amplia narración dramática, como en 1 Sm 17—[91].

No cabe duda de que las narraciones de David —que debemos considerar literariamente más recientes que los sucesos que describe— conservan recuerdos de la época anterior. Un ejemplo claro se encuentra en la narración de David al servicio del rey filisteo Aquís de Gat (1 Sm 27). Se puede comprobar arqueológicamente que Gat (*Tel e?-?afi*) había sido destruida a finales del siglo IX a.C. Sin un recuerdo histórico correspondiente, que en este caso podría ser datado con cierta precisión, este motivo no habría tenido entrada en la tradición[92]. El criterio de «consistencia con el medio»[93] se hace también eco de un trasfondo contemporáneo en muchas tradiciones sobre David; pero consideraciones socioculturales indican, más bien, su reelaboración posterior dentro de contextos literarios más amplios, lo que obliga a distinguir entre la época del material y la de su escritura.

88. Así, Kratz, 2000a; Rudnig, 2006.
89. Finkelstein y Silberman, 2006.
90. Pisano, 2005.
91. Finkelstein y Silberman, 2006, 50-54.
92. *Ibid.*, 38-39.
93. Keel, 2007, 159.

C

LA LITERATURA EN EL PERÍODO ASIRIO (SIGLOS VIII-VII A.C.)

I. TRASFONDO HISTÓRICO

Con el comienzo de la dominación asiria en el Levante, que se puede fijar con la subida al trono del rey asirio Tiglat-Pileser III el año 745 a.C.[1], cambia fundamentalmente la situación política e intelectual en Israel y Judá[2]. Las jóvenes estructuras estatales de Israel y Judá comenzaron a diferenciarse bajo el punto de vista sociológico: la brecha entre pobres y ricos se abrió en modo dramático, aunque en vista del aumento de productividad se puede aceptar que a los nuevos pobres les iba tan bien como a los antiguos ricos; cayeron en la zona de influencia de un poder imperial que ejercía una extraordinaria presión política, militar y, con el tiempo, también religiosa y cultural. Es dudoso que sea lícito usar el concepto de «sociedad clasista»[3] para este nuevo orden social, dada su connotación anacrónica. Habría que poder probar grandes mercados, manufacturas y construcciones en Israel y Judá, lo que no es el caso en esta época.

Para entender la historia política de Israel y Judá en los siglos VIII-VII a.C. es importante la política tributaria de Asiria, que podría caracterizarse como «explotación militar de producción excedentaria»[4]. La financiación del costoso aparato militar y de la construcción de centros imperiales exigían campañas militares anuales en la periferia del imperio. Los pueblos sometidos tenían dos posibilidades: o pagaban su tributo al acercarse la avanzadilla del ejército y probaban su lealtad al gran rey, o la fuerza militar se cobraba el tributo en forma de botín. La crueldad guerrera

1. Tadmor, 1994.
2. Cf. Spieckermann, 1982; Knauf, 1994, 132-141; Berlejung, 2012.
3. Kessler, 2006, 114-126.
4. Münkler, 2005, 88.

de los asirios, terrible incluso en el contexto del Oriente antiguo, servía para hacer más atractivo el pago voluntario del tributo.

Por motivos geográficos, los estados de Aram e Israel, con mayor dureza que Judá, tuvieron que confrontarse con las nuevas relaciones de poder en el cercano Oriente, y pronto se convirtieron en tributarios del imperio asirio. Los pagos parece que era elevados. Por ello, según 2 Re 15,20, en Israel se introdujo una contribución por cabeza. Solo así se comprende que los pequeños estados se unieran contra la potencia de Asiria y necesitaran intentar con medios militares que Judá se integrara en esa coalición (734/733 a.C.). Judá se opuso a esta intención llamando en causa la potencia militar asiria, lo que tuvo como consecuencia la anexión de Aram y el vasallaje de Israel (732 a.C.), y posteriormente la anexión y la desaparición política del reino de Israel (720 a.C.). Posiblemente haya que contar con dos conquistas de Samaría, pues tanto Salmanasar V como su sucesor Sargón II, se glorían de ello[5]. Pero la causa de esta impresión puede estar en el complejo desarrollo de los acontecimientos: el año 724 el rey Oseas fue hecho prisionero, sin designar ningún sucesor, de modo que Samaría podía darse por conquistada, aunque bajo el punto de vista militar esto no sucediera hasta el año 720[6]. Bajo el punto de vista histórico-literario es especialmente significativo considerar que, con la caída del estado, no iba necesariamente unida la pérdida de todas sus tradiciones. Al contrario, parece que algunas se salvaron gracias a los refugiados que huyeron a Judá: por ejemplo, las tradiciones de Jacob, de los Jueces y de Oseas, aunque posteriormente todas fueron reinterpretadas bajo óptica judía. Llegaron a Judá como unidades textuales (especialmente Oseas), o reunidas en contextos textuales mayores (especialmente en Gn y Jue). El flujo hacia Judá quizás se pueda relacionar arqueológicamente con la ocupación de la colina sudoccidental (la «ciudad nueva» de 2 Re 22) de Jerusalén por primera vez en el siglo VII a.C.[7].

Pero tampoco Judá quedó incólume. A causa de algunas revueltas en Ascalón y Ekrón el año 705 y porque Judá había comenzado a plantear pactos con Egipto, el año 701 se presentó Senaquerib en Judá y asedió Jerusalén[8]. De ello dan cuenta tanto los Anales de Senaquerib[9], como los libros de los Reyes (2 Re 18,13-16). El ataque militar definitivo lo dirigió Senaquerib contra Laquis[10]. El enorme significado de este aconte-

5. Fuchs, 1994, 457; Becking, 1992.
6. Na'aman, 1990.
7. Otto, 1980, 64-76; Fischer, 2005, 281, n. 23; Steiner, 2007; pero cf. también, Knauf, 2006, 293-294; Na'aman, 2009.
8. Knauf, 2003; cf. Keel, 2007, 463.
9. TUAT I, 388-391; TUAT N.F. 2, 71-72 [ANET 287-288.322; cf. Grabbe, 2003, 221-305].
10. Mazar, 1992, 427-434.

cimiento se puede medir por la representación de esta victoria en el bajorrelieve del palacio de Senaquerib en Nínive. Solo tras haber pagado un gravoso tributo y haber perdido la Sefela —relacionada con la caída de Laquis[11]—, parece que Ezequías pudo verse libre del asedio de Jerusalén; lo que no ha impedido que el Antiguo Testamento haya visto en ello una poderosa acción salvífica de Yahwé[12]. Esto se hace más claro en la tradición de Isaías, pues Is 36,1 —paralelo a 2 Re 18,13-16— omite los versos 2 Re 18,14-16 y, así, calla el pago del tributo por parte de Ezequías.

A Ezequías le sucedió Manasés (696-642) en el trono de Judá, que fue un leal vasallo del dominio asirio[13]. Su reinado de cincuenta y cinco años fue extraordinariamente largo. Para el libro de los Reyes es una época de las más reprobables de la historia de Israel. El trasfondo histórico de tal valoración negativa[14] consiste en la asimilación a la fuerte presión cultural asiria, visible incluso en las pequeñas piezas de arte[15]. Bajo el punto de vista histórico, el reinado de Manasés pudo haber supuesto un primer florecimiento literario de la literatura veterotestamentaria. Ciertamente es contemporáneo a la monumental empresa del rey asirio Asurbanipal (669-631/627 a.C.), quien construyó en Nínive una gran biblioteca cuneiforme que contenía más de veinticinco mil tabletas[16]. En un reino como el de Judá, inspirado en la contemporánea Asiria, era natural también el desarrollo y la creación de colecciones literarias.

El texto paralelo de las crónicas habla, además, de una conversión de Manasés como consecuencia de su prisión en Babilonia; pero este motivo pretende ofrecer un fundamento teológico que explique el largo reinado de Manasés: solo un rey piadoso ha podido gobernar por tantos años como lo hizo Manasés.

La segunda mitad del siglo VII a.C. está políticamente vinculada a la caída del poder asirio, sellada el año 612 con la caída de Nínive y en el 610 con la destrucción de Harán, último bastión del imperio. A partir del año 640, esta decadencia pudo verse compensada con expansiones del menos estable poder egipcio en Siria y Palestina[17], definitivamente rechazado con la victoria neobabilónica en Karkemish, el año 605 a.C.

A este tiempo corresponde el reinado de Josías (639-609), durante el cual Judá logró cierta prosperidad. En este tiempo Jerusalén debió de haber sido una metrópoli floreciente con contactos internacionales[18]. Se

11. Grabbe, 2003.
12. Cf. Steiner, 2007.
13. Knauf, 2005b; Steymans, 2006, 344-349; Keel, 2007, 471-474.
14. Schmid, 1997.
15. Cf. Keel y Uehlinger, [5]2001; Morrow, 2005, 209-210.
16. Toorn, 2007, 240-241.356.
17. Schipper, 1999, 236-239; Vanderhoof, 1999, 69-81.
18. Sass, 1990; Steine, 2007.

supone, incluso, que Judá se expandió por el territorio del antiguo Israel y —significativo bajo el punto de vista de la historia de la literatura— pudo incorporar a Betel con todas sus tradiciones (ciclo de Jacob, narraciones de los Jueces)[19]. La Biblia adjudica a Josías una amplia reforma del culto, que pretendía la unidad y pureza del mismo, de acuerdo con los postulados centrales del Deuteronomio. Pero la narración de la reforma en 2 Re 23, en sus niveles diacrónicos, permite suponer, por el contrario, que su núcleo se limitó a describir las medidas de purificación del templo, mientras que la unificación del culto se añadió posteriormente. Pero queda abierta la cuestión de si hay que valorar negativamente la historicidad de la narración[20].

II. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS

Si en el capítulo precedente hemos hablado de «comienzos» de la literatura veterotestamentaria en la época anterior a los asirios, queríamos decir que precisamente en la época asiria hay que colocar el nacimiento de la literatura del Antiguo Testamento. Empíricamente debemos comenzar asegurando que los descubrimientos culturales muestran que Israel y, sobre todo, Judá no habían alcanzado antes del período asirio un grado de desarrollo estatal que pudiera hacer posible el nacimiento de una literatura propia. Se puede sospechar que el influjo cultural asirio no ocupaba el último lugar entre los motivos que alentaron el desarrollo de la «estatalidad» en Israel y Judá, pues los convertía en «estados de segundo orden»[21]. Esa misma presión militar asiria era la que, pocos decenios más tarde, acarrearía el hundimiento del joven estado de Israel. También esta catástrofe debió de tener gran repercusión en la historia de la literatura: la reflexión sobre ella ha producido importantes tradiciones en diversos ámbitos. A finales del siglo VII a.C. Judá estaba construyendo y delimitando su propia identidad cultural y religiosa, frente al enorme poder asirio, ahora en decadencia, cuya fuerte propaganda ha dejado huella en la literatura de la época.

Lo que se afirma de la historia literaria se puede también decir, *mutatis mutandis*, de sus perspectivas teológicas. El contacto y la confrontación con testimonios literarios de la propaganda asiria, imbuida de su religiosidad nacional, hecha «pública» e impuesta en todo el imperio a través

19. Na'aman, 1991; pero, cf. De Vos, 2003.
20. Uehlinger, 1995; Keel, 2007, 545-555; Pietsch, 2013; cf. la discusión en Gieselmann, 1994; Schmid, 2006b, 42, n. 90; Noll, 2007, 330-331; cf. también en Knauf, 2005b, 184-188, la explicación alternativa de Dt 12, no como un texto en favor de la centralización del culto, sino como una legitimación del culto.
21. Knauf, 1994, 80.

de sus tratados de vasallaje, así como la elaboración intelectual de la experiencia de la caída del reino del Norte, condujeron en el antiguo Israel y en Judá por primera vez a una elaboración «teológica», si estamos dispuestos a admitir algo así como «teología(s) en el Antiguo Testamento»[22]. También se pueden calificar de «teología» los textos asirios correspondientes[23]. Son significativos para los procesos intelectuales en Israel y Judá, en cuanto que, por primera vez en su desarrollo como estado, se establece un contacto cultual con concepciones imperiales, lo que conllevaba una enorme exigencia teológica.

Si se mira a las concepciones de la literatura veterotestamentaria originadas en la época asiria, se pueden distinguir cuatro corrientes teológicas:

En primer lugar, hay que mencionar las tradiciones que reaccionan a la amenaza asiria y a la consecuente caída del reino del Norte, acusando no a Dios, sino al rey y al pueblo (libros de los Profetas, libros de los Reyes). Estas tradiciones no se limitaban al reino del Norte —aunque en un primer momento no tocaban a Judá—, sino que, mediante procesos productivos de relectura, ampliaban las acusaciones en tono exhortativo a Judá, que adoraba al mismo Dios. Precisamente por esa orientación crítica, tales tradiciones del período asirio tuvieron un valor marginal. Solo tras la destrucción de Judá en la época babilónica fueron consideradas «verificadas» y «ortodoxas». Un significado especial se puede atribuir a la tradición de Amós, pues en ella tenemos la más antigua concepción profética en la que Dios actúa masivamente contra su propio pueblo. Los comienzos de la tradición isaiana establecen una relación implícita, pero clara, con la tradición de Amós (por ejemplo, Is 9,7) y extienden la profecía de juicio contra Judá. Para comprender la tradición de Isaías en época asiria, es especialmente importante caer en la cuenta de que su mensaje de juicio contra Judá aparece falsificado por su experiencia salvífica del año 701 a.C., y que la tradición de Isaías —al menos, en lo que toca a su aspecto de juicio— y el núcleo del libro de Miqueas, hasta la época babilónica fueron en cierta medida considerados «profecía falsa».

En segundo lugar, observamos la creación literaria de las leyendas «sin rey» sobre los orígenes de Israel, tales como la narración de Moisés-Éxodo o las narraciones de los Jueces. No nacieron de la nada, sino que condensaron en una nueva concepción, ahora literaria, tradiciones y recuerdos anteriores de un Israel independiente del rey: la tradición de los Jueces se usó en favor de Asiria, mientras que la narración de Moisés-Éxodo se usó en contra.

22. Cf. Smend, 1982; Gerstenberger, 2001; Kratz, 2002.
23. Oeming *et al.*, 2004.

En tercer lugar, y en otra dirección objetiva, la tradición sapiencial y de los Salmos parecen valorar de nuevo positivamente el ideal del rey. Bajo el punto de vista histórico no es fácil de valorar esta opción: o se trata de una perspectiva meramente judía, que celebra el reino que sigue existiendo en Judá, o se trata de posiciones que se posicionan contra la destrucción del reino vecino y, por lo tanto, mantienen la institución de la monarquía. Ambas interpretaciones no se excluyen.

Finalmente, en cuarto lugar —solo a partir de finales del siglo VII a.C., dentro del cuadro histórico de la caída del imperio neo-asirio—, se encuentran concepciones decididamente anti-asirias, que transponen a la relación con su propio Dios las exigencias de lealtad que pedían los asirios. Aquí habría que mencionar de modo especial el libro del Deuteronomio, que se puede entender como una recepción subversiva de la teología neo-asiria sobre tratados.

III. ÁMBITOS DE LA TRADICIÓN

1. *Tradiciones cultuales y sapienciales*

a) *Salmos*

A pesar de que el problema de la datación de los salmos es muy difícil, ya que en sus relaciones individuales y colectivas muestran una cierta invariancia temporal que tiene que ver con los géneros literarios, sin embargo, algunos salmos se pueden colocar con cierta probabilidad en el período neo-asirio. La tradición de los salmos en la época neo-asiria sigue estando bajo signo de la tradición cultual de Jerusalén, si podemos usar este término común, bajo la ortodoxia religiosa del tiempo de los reyes. Como consecuencia de la experiencia de liberación que vivió Jerusalén el año 701 a.C. con la conclusión del asedio asirio, el concepto de la seguridad de Sión por la presencia de Yahwé pudo haber adquirido un mayor impulso.

Así, los salmos de Sión (Sal *46 y *48), en su núcleo original, pertenecen a este tiempo[24]. Estos salmos parecen presuponer, bajo el punto de vista de la historia de la tradición, textos de Isaías y, bajo el punto de vista literario, textos de Jeremías; por otra parte, su afirmación teológica sobre la intangibilidad de Sión no es comprensible después del año 587 a.C. —en todo caso, no como concepto teológico originado entonces —. Su forma literaria presupone, al menos, los acontecimientos del año 701 a.C.[25]. Ex-

24. Cf. Spieckermann, 1992; sobre el Sal 48 también, Körting, 2006b, 177; cf. Trebolle-Barrera, 2001.

25. Keel, 2007, 447.

plicarlos como textos de esperanza escatológica[26] no concuerda con el uso mayoritario de formas verbales en pretérito. Es más fácil entender los salmos 46 y 48 sobre el trasfondo del tiempo de Manasés[27].

También algunos himnos, como los salmos *24 o *93[28], suelen asignarse a la parte más antigua del Salterio. Posiblemente reflejan algunas celebraciones cultuales. Los comentaristas escandinavos que han defendido la explicación histórica de los salmos en el culto han exagerado esta línea hasta el grado de buscar y encontrar casi para cada salmo la fiesta correspondiente. El único problema es que tales fiestas no son verificables. Por otra parte, es solo posible que en el Salterio se hayan conservado de hecho textos rituales de fiestas. Especialmente claro resulta para el Sal *24, pues contiene indicaciones de actuación («alzad...). También el diálogo en forma de pregunta-respuesta indica una recitación cultual con diversos actores:

> Sal 24,7-10: ¡Portones, alzad los dinteles! Que se abran las antiguas compuertas: que va a entrar el Rey de la Gloria. —¿Quién es ese Rey de la Gloria? —El Señor, héroe valeroso, el Señor, héroe de la guerra. —¡Portones, alzad los dinteles!, alzad las antiguas compuertas: que va a entrar el Rey de la Gloria. —¿Quién es el Rey de la Gloria? —El Señor de los ejércitos, él es el Rey de la Gloria.

La «teología de la procesión» que se esconde en este texto presupone, quizás, un contacto cultural con la fiesta asiria de *akitu*[29], de modo que una datación en los siglos VIII o VII a.C. parece posible.

Al tiempo posterior al año 720 a.C. podría pertenecer la recepción jerosolimitana de salmos del reino del Norte, como los salmos 29 y 68[30], si se mantiene que tales textos provienen del Norte; aunque también esto pudo haber ocurrido en el período babilónico o persa, después de la catástrofe del 587 a.C., que mantuvo en pie la biblioteca de Betel.

Finalmente, la forma básica generalmente admitida del salmo real 72 revela claramente un trasfondo neo-asirio. La tesis de que el Sal *22 dependa literariamente de un himno para la coronación de Asurbanipal (669 a.C.) y hubiera sido compuesto originalmente como himno para la coronación de Josías (639 a.C.), resulta demasiado estrecha[31]. Pero se ha señalado acertadamente la proximidad de tradición con la ideología

26. Wanke, 1966; cf. para el Sal 46 también, Uehlinger y Grandy, 2005; Körting, 2006b, 186.
27. Knauf, 2005b; cf. Keel, 2007, 733-739.
28. Jeremias, 1987; Kratz, 2003a.
29. Pongratz-Leisten, 1994.
30. Jeremias, 1987.
31. Hossfeld y Zenger, 2000, 308; Janowski, 2002a; 2003a; Morrow, 2005.

real neo-asiria[32]. Se presenta al rey como gobernador ideal, como juez sabio y guía de la historia de su pueblo. Su reino se dibuja según el modelo asirio: «Que domine de mar a mar, del Gran Río al confín de la tierra» (Sal 72,8). Más allá de todos los parecidos, es decisivo su cuño teológico: derecho y justicia dependen directamente de Dios[33] («confía tu juicio al rey» v. 1) y no —como era tradicional en el antiguo Oriente— del rey en cuanto legislador[34]. Así, toda la esfera de la justicia se convierte inmediatamente en teología y está sometida a la voluntad de Dios[35]. El Sal *72 se aproxima teológicamente al pensamiento central de Deuteronomio, trasladando a Yahwé el concepto neo-asirio de lealtad al gran rey.

El salmo *60 se puede datar con cierta precisión a causa de la problemática que plantea sobre Edom[36]; el texto podría haber sido compuesto entre el año 600 y el 598 a.C.[37] y es, por lo tanto, posterior a la época neo-asiria.

Aunque el Sal 72 se define en v. 1 como salmo de Salomón, encontramos en 1 Re 3-10 una contrapartida en la amplia descripción del sistema de gobierno de Salomón, al que alaba como el mayor, más sabio y más rico rey del mundo (1 Re 5,14; 20,23-24), que gobierna desde el Éufrates hasta Gaza. Esta explicación nació para configurar el reinado de Salomón según el modelo neo-asirio[38], aunque en la descripción del templo en 1 Re 6-7 se hayan incluido elementos posteriores, como proyección desde el segundo templo.

Si los Salmos en la época neo-asiria formaban ya un libro, que constituía una edición previa del Salterio, es difícil de afirmar, dada la compleja estructura actual del Salterio. De acuerdo con los descubrimientos de Qumrán, parece que las estructuras del Salterio no se habían fijado todavía en el siglo II a.C.; sin embargo, no es improbable que ya en la época neo-asiria existieran composiciones temáticas de salmos particulares. Pero saber cómo se hayan reunido permanece inaccesible a los intentos de reconstrucción.

32. Cf. respecto al Sal 2, Otto, 2003; algo distinto, Hartenstein, 2004.
33. Cf. Hossfeld y Zenger, 2000, 319-320.
34. Otto, 1998c, 123: «Todo derecho es en Babilonia, como en el conjunto del antiguo Oriente, derecho real».
35. Assmann, 1992, 65.
36. Knauf, 2000d.
37. De otro modo piensa Emmendörffer, 1998, 162-173.
38. Finkelstein y Silberman, 2006, 157f.

b) *Literatura sapiencial antigua*

La literatura sapiencial del Antiguo Testamento es en gran medida una literatura de tradición. En no pocos casos su material ha formado parte de una tradición oral, que se ha mantenido relativamente estable por su carácter de «dichos», a pesar de no estar escrita. Su orientación teológica permite suponer que las partes más antiguas del libro de los Proverbios se encuentra en los capítulos 10-29[39]. Que al menos algunas partes hubieran sido compuestas en Judá durante el tiempo de la monarquía, es decir, en la época neo-asiria, se deduce del hecho de que su coherencia redaccional se basa en una serie de afirmaciones sobre el rey, que parecen presuponer la existencia del mismo, al menos en Judá[40] (cf. 14,28.35; 16,10-15; 20,24-28; 21,1-2.30-31; 25,6-7, etc.). Si esta suposición fuera correcta, la colección y puesta por escrito de estos dichos pudo haber tenido lugar en la corte del rey. Esto se corresponde con el propio testimonio de Prov 25,1, al que no se le puede atribuir en sí mismo y de modo acrítico ningún valor histórico: «Otros proverbios del rey Salomón, que recogieron los escribas de Ezequías, rey de Judá»[41].

Con todo, conviene tener presente que el concepto «rey» en varios textos se usa como código para gobernante o caudillo, de modo que no se impone una valoración histórica de la institución. Además, se puede pensar que los textos que idealizan la monarquía hayan podido haber sido compuestos o conservados como reacción a experiencias contrarias.

Por lo que respecta a la orientación teológica de los Proverbios, y contra intentos de antiguas investigaciones[42], los proverbios sobre Yahwé no se pueden considerar como conjunto y calificarlos de secundarios[43]. La sabiduría antigua no era «secular», sino —al menos— implícitamente teológica, lo que no impide de antemano una concepción teológica explícita. Hay que atender al concepto específico de tales proverbios. Yahwé, como creador y garante, puede someterse a la relación acción-premio, pero no de un modo fijo y dogmático[44].

Prov 22,17-24,22 ofrece datos interesantes sobre el origen y la composición de conjuntos parciales del libro de los Proverbios[45]. Estos textos tienen origen claramente en la tradición egipcia, aunque su recepción es imaginable solo bajo mediación fenicia. Muestran parentesco estrecho con

39. Meinhold, 1991.
40. Cf. Scherer, 1999; Fox, 1996.
41. Clifford, 1999, 3.7.
42. Whybray, 1965; McKane, 1970.
43. Wilson, 1987; Ernst, 1994, 68-79.
44. Hausmann, 1995, 237-243.
45. Römheld, 1999; B. U. Schipper, 2004; 2005.

la doctrina de Amenemope, del tiempo de los Ramsés[46], que, por su parte, apela a compendios de proverbios más antiguos. Es digno de atención que el uso de «citas parciales» y la adopción de motivos, temas o conceptos típicos de la Doctrina de Amenemope en Prov 22-17-24,22, son ya marcas para el nacimiento de la propia Doctrina de Amenemope. De modo que el nacimiento de Prov 22,17-24,22 refleja una práctica egipcia, transmitida en Siria y Palestina a través de los fenicios.

Bajo el punto de vista de la historia literaria podemos preguntar si el origen de una literatura sapiencial habría que relacionarlo con el proceso de diferenciación de la ética respecto al derecho[47]. En el siglo VII a.C. coinciden en Israel el nacimiento de una literatura sapiencial y los comienzos de una literatura jurídica propia (libro de la Alianza). Al codificar el derecho por escrito, es fácil que la ética haya encontrado también forma escrita, como encontramos en los comienzos de la literatura sapiencial.

2. *Tradiciones narrativas*

a) *Los comienzos de los libros deuteronomistas de los Reyes*

Si miramos conjuntamente los libros de Samuel y de Reyes, como sugiere su contenido y como ocurre en el caso de LXX[48], es claro que configuran una entidad literaria propia. Ya el comienzo de 1 Sm 1 indica que comienza algo nuevo respecto a lo que precede, que no hay que identificar necesariamente con los libros anteriores del canon:

> 1 Sm 1,1: Había un hombre sufita, oriundo de Ramá, en la serranía de Efraín, llamado Elcaná, hijo de Yeroján, hijo de Elihú, hijo de Toju, hijo de Suf, benjaminita.

Tanto temática como teológicamente con 1 Sm cambia el tono de la exposición histórica. A partir de ahora surgen figuras individuales como centro del interés y ya no el pueblo en general. El modo de intervenir Dios en la historia sucede en un modo determinado teológicamente, dependiendo de la «correcta actuación» de los reyes, que tiene repercusiones sobre el pueblo. El enfoque específico sobre los reyes aparece ya desde el comienzo de los libros de Samuel, en la discusión entre Samuel y el pueblo sobre el establecimiento de la monarquía en Israel (1 Sm 8-12).

La investigación ha puesto en relación la estructura literaria Sm - Re —especialmente visible en Reyes a través de los resúmenes valorativos,

46. TUAT III, 222-250 [ANET 421].
47. Otto, 1987; 1996c.
48. Pero, cf. Hutzli, 2007, 238-245.

pero que está también relacionada temáticamente con la exposición en Samuel— con el pensamiento teológico que nació en el siglo VII, en tiempos de Josías. Este pensamiento se acuñó, por un lado, en la publicación del núcleo literario del Deuteronomio y, por otro lado, en la interpretación conjunta de materiales históricos sobre el tiempo de los reyes y su historia previa, y que ahora fueron unificados literariamente en los profetas anteriores (Jos - 2 Re). Dado su parentesco objetivo y literario con el Deuteronomio, los exegetas hablan de una tradición «deuteronómica-deuteronomista», en la que el adjetivo «deuteronómica» se refiere la núcleo literario del Deuteronomio y «deuteronomista» al desarrollo posterior de esta teología, tal y como se puede ver en el «marco» del Deuteronomio y, sobre todo, en Jos - 2 Re. Fuera del ámbito de Dt + Jos - 2 Re se encuentran «deuteronomismos» en otros libros del Antiguo Testamento, especialmente en Jeremías y en Éx - Nm.

La datación en tiempos de Josías del nacimiento de esta corriente de pensamiento es bastante segura, pues en su estructura básica se trata de una importación asiria. De acuerdo con el juramento de fidelidad asirio, exige una lealtad total, no respecto al gran rey, sino respecto a su propio Dios, Yahwé[49]. Tal lealtad se enaltece positivamente en el libro del Deuteronomio; los libros Jos - 2 Re (y Jeremías), por su parte, constatan negativamente que Israel y sus gobernantes no la han mantenido, lo que hacía teológicamente necesaria la caída nacional primero del reino del Norte y sucesivamente del Sur. Con esta subordinación al marco «pecado-castigo» dentro de una perspectiva general, los textos deuteronómicos y deuteronomistas reflejan un claro influjo sapiencial[50]. Así resultan objetivamente paralelos a la profecía de juicio, que relaciona la desgracia con la culpa.

Si antes se postulaba como época para el nacimiento de textos deuteronomistas el breve período comprendido entre la publicación del Deuteronomio y los hechos narrados en 2 Re —la gracia concedida a Joaquín el año 562 a.C.— hoy es claro que esta corriente teológica de pensamiento ha seguido influyendo durante mucho más tiempo en la historia literaria del Antiguo Testamento[51]. Así, textos tan recientes como Dn 9, Baruc, e incluso ciertos pasajes de Mateo y Lucas, están claramente impregnados de pensamiento deuteronomista. El deuteronomismo es una manifestación duradera que adquiere identidad mediante una propia concepción teológica, unida a un llamativo cuño lingüístico de «escuela». Pero ambos elementos constitutivos están sujetos, cada uno por su parte, a una cierta evolución. A saber, la teología del Deuteronomio se desarro-

49. Steymans, 1995a.b; Otto, 1997b; 1999a.
50. Weinfeld, 1972, 244-319.
51. Steck, 1967; Römer, 2005; Person, 2007.

llará en una línea que veremos más adelante. Hay que liberarse de la imagen de una «escuela», supuestamente activa al comienzo del exilio y de muy reducido radio de acción. También la prueba lingüística puede conducir a error: se pensaba que los textos deuteronomistas serían reconocibles con seguridad mediante su cuño lingüístico[52]. Por el contrario, es necesario constatar que existen textos que suenan como «deuteronomistas», pero que fueron concebidos totalmente como contrarios (por ejemplo, Jr 31,31-34 o Jr 24). El cuño lingüístico no es característica suficiente para determinar textos deuteronomistas; estos deberían presentarse como tales por sus concepciones teológicas.

¿Cómo podemos determinar los comienzos del deuteronomismo en los libros de los Reyes[53]? Ya Wellhausen defendía la opinión de que «la composición del libro de los Reyes tuvo lugar antes del exilio y que, solo posteriormente, se añadió una reelaboración durante el exilio o (quizás, 'y') posterior»[54]. Para él, la cúspide objetiva de las valoraciones sobre los reyes se encuentra en 2 Re 22-23: «El autor que ha elaborado el esqueleto del libro de los Reyes, está de cuerpo y alma de acuerdo con la reforma de Josías» (295). Con Wellhausen y una amplia corriente científica que sigue a Frank Moore Cross[55] (1973), que se posiciona en contra de la investigación clásica en lengua alemana durante el siglo XX sobre la historia «deuteronómica», muy influida por Noth (1943)[56], habría que examinar, en todo caso, si el andamiaje valorativo de los reyes pudo haberse originado en una edición preexílica de (*Sm-)*Re; su contenido no podría hacer referencia a la catástrofe del 587 a.C., sino que, con su valoración negativa de todos los reyes del Norte (y algunos del Sur) y con la caída del reino del Norte, propició la reforma de Josías —si queremos mantener esta de una u otra forma—. También debemos preguntarnos si en esos textos valorativos habría que separar la presentación literaria y el contenido histórico, de modo que el *terminus ante quem* no fuera Josías y su discutida reforma, sino la imagen idealizada de ambos durante la restauración de Jerusalén en la época persa.

De nuevo, una mirada a las formulaciones elementales del andamiaje puede ilustrar si el contenido de 2 Re 22-23 está orientado hacia Josías, o no. Todos los reyes del Norte reciben censuras negativas, pues han seguido siempre los «pecados de Jeroboán»:

52. Así, Thiel, 1973; 1981.

53. Cf. contra la posición clásica de Noth, 1943, las diferentes discusiones de Weippert, 1972; Lemaire, 1986; Halpern y Vanderhooft, 1991.

54. Wellhausen, ^{3}1899, 298; cf. Schmid, 2006b; Stipp, 2011b.

55. Cf. Nelson, 1981; 2005; Halpern y Vanderhooft, 1991; Knoppers, 1994; Eynikel, 1996; Sweeney, 2001; Römer, 2005; Stipp, 2011b.

56. Cf. en panorámica, Preuß, 1993; Dietrich, 1999.

1 Re 15,25-26: Nadab, hijo de Jeroboán... hizo lo que el Señor reprueba: imitó a su padre y los pecados que hizo cometer a Israel.

1 Re 15,33-34: Basá, hijo de Ajías... hizo lo que Señor reprueba; imitó a Jeroboán y los pecados que hizo cometer a Israel.

1 Re 16,18-19: Zimrí... murió... por los pecados que cometió haciendo lo que el Señor reprueba, imitando a Jeroboán y los pecados que hizo cometer a Israel.

1 Re 16,8-13: Elá subió al trono de Israel en Tirsá... Zimrí exterminó a toda la familia de Basá, como el Señor había profetizado contra Basá... a causa de los pecados de Basá y de su hijo Elá; los que cometieron ellos y los que hicieron cometer a Israel, irritando al Señor, Dios de Israel, con sus ídolos.

1 Re 16,25-26: Omrí hizo lo que el Señor reprueba; fue peor que todos sus predecesores. Imitó a la letra a Jeroboán, hijo de Nabat, y los pecados que hizo cometer a Israel, irritando al Señor, Dios de Israel, con sus ídolos.

1 Re 16,29-31: Ajab... hizo lo que el Señor reprueba, más que todos sus predecesores. Lo de menos era que imitara los pecados de Jeroboán, hijo de Nabat; se casó con Jezabel, hija de Etbaal, rey de los fenicios, y dio culto y adoró a Baal.

1 Re 22,52-53: Ocozías, hijo de Ajab... hizo lo que el Señor reprueba, imitando a su padre y a su madre, y a Jeroboán, hijo de Nabat, que hizo pecar a Israel.

2 Re 3,1-3: Jorán... hizo lo que el Señor reprueba, aunque no tanto como sus padres, pues retiró la Estela de Baal levantada por su padre. Pero repitió a la letra los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 10,28-31: Así eliminó Jehú el culto a Baal en Israel. Pero no se apartó de los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel: los becerros de oro, el de Betel y el de Dan... Pero Jehú no persevero en el cumplimiento de la ley del Señor, Dios de Israel, con todo su corazón; no se apartó de los pecados que Jeroboán hizo cometer a Israel.

2 Re 13,1-2: Joacaz, hijo de Jehú... hizo lo que el Señor reprueba: repitió a la letra los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 13,10-11: Joás, hijo de Joacaz... hizo lo que el Señor reprueba. Repitió a la letra los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel; imitó su conducta.

2 Re 14,23-24: Jeroboán, hijo de Joás... hizo lo que el Señor reprueba, repitiendo los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 15,8-9: Zacarías, hijo de Jeroboán... hizo lo que el Señor reprueba, como sus antepasados, repitiendo los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 15,13-14: Salún, hijo de Yabés... reinó en Samaría un mes... Para más datos sobre Salún y su conspiración, véanse los Anales del Reino de Israel.

2 Re 15,17-18: Menajén, hijo de Gadí... hizo lo que el Señor reprueba, repitiendo los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 15,23-24: Pecajías, hijo de Menajén... hizo lo que el Señor reprueba, repitiendo los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 15,27-28: Pécaj, hijo de Romelía... hizo lo que el Señor reprueba, repitiendo los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 17,1-2: Oseas, hijo de Elá, hizo lo que el Señor reprueba, aunque no tanto como los reyes de Israel, predecesores suyos.

Una cierta excepción la constituye el último rey Oseas (2 Re 17,1-2). Posiblemente esta variación se debe a que desde el v. 7 se introduce a Israel como sujeto del pecado, de modo que Oseas queda exculpado.

Los trece reyes del reino del Sur desde Roboán (pero cf. 1 Re 14,22 LXX) a Josías reciben por regla general valoraciones positivas, mas —excepto en el caso de Asá, Ezequías y Josías— con un límite: «Pero no desaparecieron las ermitas de los altozanos; la gente seguía ofreciendo allí sacrificios y quemando incienso». De esta lista caen los seis «antimodelos» Abías (1 Re 15,1-3), Jorán y Ocozías (2 Re 8,16-19.22-25), Acaz (2 Re 16,1-4), Manasés y Amón (2 Re 21,1-2.19-22), a quienes se juzga negativamente [a continuación los resaltaremos en cursiva]. Numéricamente están casi a la par los valorados positivamente y los que no. Pero se puede comprobar que objetivamente los casos negativos son «excepciones», basadas en hechos particulares claros: Jorán y Ocozías son parientes de la familia de Ajab, en el Norte, y que este, a causa de su boda con Jezabel de Sidón, está valorado de modo especialmente negativo. De modo que los dos reyes, por razones familiares, caen en el veredicto general sobre el reino del Norte. (Roboán, así como) Abías, Acaz, Manasés y Amón cometen abominaciones cultuales y no pueden, por lo tanto, ser evaluados positivamente:

1 Re 15,1-3: *Abías... imitó a la letra los pecados que su padre había cometido; su corazón no perteneció por completo al Señor, su Dios, como el corazón de David, su antepasado.*

1 Re 15,11-14: Asá... hizo lo que el Señor aprueba, como su antepasado David... No desaparecieron las ermitas en los altozanos; sin embargo, el corazón de Asá perteneció por entero al Señor toda su vida.

1 Re 22,41-44: Josafat, hijo de Asá... siguió el camino de su padre, Asá, sin desviarse, haciendo lo que el Señor aprueba. Pero no desaparecieron las ermitas de los altozanos; la gente seguía ofreciendo allí sacrificios y quemando incienso.

2 Re 8,16-19: *Jorán, hijo de Josafat... imitó a los reyes de Israel, como había hecho la dinastía de Ajab (se había casado con una hija de Ajab). Hizo lo que el Señor reprueba, pero el Señor no quiso aniquilar a Judá por amor a su siervo David, según su promesa de conservarle siempre una lámpara en su presencia.*

2 Re 8,25-27: *Ocozías, hijo de Jorán... imitó a Ajab. Hizo lo que el Señor reprueba (pues había emparentado con la familia de Ajab).*

2 Re 12,1-4: Joás... hizo siempre lo que el Señor aprueba, siguiendo siempre las enseñanzas del sacerdote Yehoyadá. Pero no desaparecieron las ermitas de los altozanos; la gente seguía ofreciendo allí sacrificios y quemando incienso.

2 Re 14,1-4: Amasías, hijo de Joás... hizo lo que el Señor aprueba, aunque no como su antepasado David; se portó como su padre, Joás. Pero no desaparecieron las ermitas de los altozanos; la gente seguía ofreciendo allí sacrificios y quemando incienso.

2 Re 15,1-4: Azarías, hijo de Amasías... hizo lo que Señor aprueba, igual que su padre, Amasías. Pero no desaparecieron las ermitas de los altozanos; la gente seguía ofreciendo allí sacrificios y quemando incienso.

2 Re 15,32-35: Yotán, hijo de Azarías... hizo lo que el Señor aprueba, igual que su padre, Azarías. Pero no desaparecieron las ermitas de los altozanos; la gente seguía ofreciendo allí sacrificios y quemando incienso.

2 Re 16,1-4: *Acaz, hijo de Yotán, no hizo, como su antepasado David, lo que el Señor aprueba. Imitó a los reyes de Israel. Incluso sacrificó a su hijo en la hoguera, según las costumbres aborrecibles de las naciones que el Señor había expulsado ante los israelitas. Sacrificaba y quemaba incienso en los altozanos, en las colinas y bajo cualquier árbol frondoso.*

2 Re 18,2-6: Ezequías, hijo de Acaz... hizo lo que el Señor aprueba, igual que su antepasado David. Suprimió las ermitas de los altozanos, destrozó los cipos, cortó las estelas y trituró la serpiente de bronce que había hecho Moisés, porque los israelitas seguían todavía quemándole incienso... Puso su confianza en el Señor, Dios de Israel, y no tuvo comparación con ninguno de los reyes que hubo en Judá, antes o después de él. Se adhirió al Señor, sin apartarse de él, y cumplió los mandamientos que el Señor había dado a Moisés.

2 Re 21,1-3: *Manasés... hizo lo que el Señor reprueba, imitando las costumbres abominables de las naciones que el Señor había expulsado ante los israelitas. Reconstruyó las ermitas de los altozanos derruidas por su padre, Ezequías, levanto altares a Baal y erigió una estela, igual que hizo Acaz de Israel; adoró y dio culto a todo el ejército del cielo.*

2 Re 21,19-22: *Amón... hizo lo que el Señor reprueba, igual que su padre Manasés; imitó a su padre: dio culto y adoró a los mismos ídolos que su padre. Dejó al Señor, Dios de sus padres, no caminó por sus sendas.*

2 Re 22,1-2: Josías... hizo lo que el Señor aprueba. Siguió el camino de su antepasado David, sin desviarse a derecha ni izquierda.

Estos datos sobre las evaluaciones de los reyes en 1 Re 12 - 2 Re 23 muestra una curva de nivel objetiva que corre desde la supresión de los altozanos bajo Ezequías (2 Re 18,4), a través de su nueva erección bajo Manasés (2 Re 21,2), hasta su profanación «duradera» bajo Josías (2 Re 23,8).

¿En qué tiempo hay que datar este andamiaje? Para ubicarlo en un período preexílico se han ofrecido los siguientes argumentos, además de la repetida mención «hasta hoy» (1 Re 8,8; 9,21; 10,12; 12,19; 2 Re 8,22), que parece presuponer todavía el tiempo de la monarquía[57]: 1) el dato curioso de que falta en el libro de los Reyes una reflexión sobre la caída de Judá, al estilo de 2 Re 17 (extrañamente aludida en 2 Re 17,19); 2) los intentos, a todas luces secundarios, en los textos sobre Manasés 2 Re 23,26; 24,3[58], así como las condenas sumarias[59] de todos los reyes posteriores a Josías 23,32.37 (cf. 24,9.19), que intentan anular teológicamente los méritos de la reforma de Josías. Tras la caída de Judá y, de acuerdo con la ideología real del antiguo Oriente, que hacía al rey responsable del bienestar o de la desgracia del estado, tales condenas de los reyes se podían ver como fundamento de la catástrofe. De modo similar, el complemento de Sm - 2 Re23 con los dos últimos capítulos de 2 Re, supondría una condena global *a posteriori* de todos los reyes judíos (cf. más abajo D.III.2.b).

También es posible pensar que las condenas de los reyes se deban a unos intentos (post)exílicos por presentar a Josías como monarca ideal, cuyo reinado supuso una cumbre en la historia de los reinos israelita y judío[60]. Así, las nuevas reinterpretaciones en 2 Re 21 y 23-24 serían disputas de escuela sobre objetos históricos, pero que no sería necesario considerarlas contemporáneas a los hechos.

57. Wellhausen, 1899, 298; Moenickes, 1992, 335-336; Geoghegan, 2003; 2006; pero cf. Becking, 2007, 12-18.
58. Schmid, 1997.
59. Vanoni, 1985; Schmid, 2004b; 2006b; y de modo diferente, Aurelius, 2003b, 45-47.
60. Blanco Wißmann, 2008.

Sea como fuere, parece que la edición deuteronomista de Sm - Re ha recogido, probablemente, en los libros de Samuel una exposición perteneciente al siglo VII a.C. que contenía ya un relato sobre David[61], mientras que en los libros de Reyes ha ejercido un mayor influjo directo en crear la tradición.

b) *Narraciones de Jue 3-9*

El Antiguo Testamento, tal y como hoy existe, presenta dos esferas de tradición que narran sucesos acerca de Israel en su territorio antes de la creación del estado: las narraciones patriarcales del Génesis y las narraciones sobre jueces en el libro de los Jueces. Bajo un punto de vista bíblico, se trata de dos épocas, separadas por varios siglos mediante la bajada a Egipto, el Éxodo, el camino por el desierto y la toma de la tierra. Sin embargo, bajo el punto de vista histórico se trata de narraciones que reflexionan con perspectivas diversas sobre la vida en el país antes de la creación del estado; lo que podría explicarse igualmente atribuyéndoles un origen anterior o posterior al nacimiento del estado.

Como veremos, la estructura literaria de las narraciones de Jue 3-9 puede pertenecer al período asirio[62]. La circunstancia de que, salvo Otoniel[63] (Jue 3,7-11), todos los jueces —Ehud, Sangar, Débora[64], Barac, Gedeón, Abimelec— provengan del reino del Norte, permite concluir que Jue 3-9 ha conservado tradiciones israelitas del Norte. En su conjunto proponen o apoyan la posibilidad de una existencia no estatal de Israel bajo dominio asirio, sin un rey propio, ridiculizado con la imagen de la zarza, Jue 9. Contra la hipótesis de un rey propio en Israel previene el episodio de la fallida institucionalización de monarquía por parte de Abimelec en Siquén (Jue 9) —que parece presuponer la destrucción de Siquén el año 722 a.C.—. Los datos de Jue 9 sobre la instauración de un reino siquemita pueden entenderse como un sumario de las peores actuaciones de los reyes del Norte. La historia de Abimelec en Siquén concentra en un capítulo, por así decirlo, dos siglos de gobierno monárquico en Israel[65]. También los enemigos en Jue 3-9 indican el período asirio: solo en torno al año 845 a.C. Moab, bajo el rey Mesa, se muestra como un estado capaz de amenazar a Israel (Jue 3,12-13)[66]. Lo mismo cabe decir sobre la descripción de los conflictos con los madianitas, que parece reflejar las experiencias de Israel con los árabes a partir del siglo VII a.C.[67].

61. Kratz, 2000a; Fischer, 2004; Dietrich, 2006.
62. Guillaume, 2004, 5-74; cf. la discusión en Richter, 2009, 82-85.
63. Cf. Guillaume, 2004, 75-78.
64. Cf. Waltisberg, 1999; Neef, 2002.
65. Guillaume, 2004, 69-70.
66. Knauf, 1992, 49-50; Na'aman, 1997.
67. Knauf, 1988b.

Jue 3-9 también se puede definir como un escrito programático postmonárquico, que defiende en Israel, en contra de un reino institucionalizado, la política dirigida por Dios a través de un poder carismático ejercido por caudillos salvadores. Se tiene la impresión de que tal dirección interna de Israel no debe entrar necesariamente en conflicto con más amplias estructuras organizativas políticas. Es imaginable que el programa político de Jue 3-9 tuviera cabida en el marco de una organización política imperial y, en cuanto tal, bajo el punto de vista histórico, sería de orientación pro-asiria. Sí, la liberación frente a sus enemigos —moabitas o madianitas— de un Israel sin rey se acomoda sin suturas a lo que cabría esperar de Israel en base a la propaganda asiria de la época[68]. Este programa aparece en Jue 3-9 bajo el ropaje de un período preestatal de Israel para asegurar la calidad mítica original de tal concepto para Israel. Bajo el punto de vista teológico o político, Jue 3-9 no está lejos de su contemporáneo ciclo de Jacob. Jacob, que nunca llegará a ser rey en Israel, sirviendo en Harán, es una figura que no entra en conflicto con las exigencias hegemónicas asirias.

c) *La historia de Moisés-Éxodo*

La historia de Moisés-Éxodo, que en la narración actual del Pentateuco cumple la función de continuación del Génesis, y que con su final natural prepara la exposición de la conquista de la tierra en el libro de Josué, era en primer lugar —tanto en su forma oral como escrita— un complejo de tradición en sí mismo[69]. Esto se deduce, por una parte, del hecho de que la narración de Moisés-Éxodo se sostiene por sí misma, tanto teológica como temáticamente; y, por otra parte, porque la historia de los patriarcas —fijada ya literariamente— no hace ninguna referencia orgánica a la narración de Moisés-Éxodo, lo que nos obliga a considerar las narraciones de los patriarcas y la del Éxodo como dos complejos de tradición originalmente independientes, que fueron unidos literariamente con posterioridad. Bajo este punto de vista es llamativo Éx 1,6-8:

> Muerto José y sus hermanos y toda aquella generación, los israelitas crecían y se propagaban y se multiplicaban y se hacían fuertes en extremo e iban llenando todo el país. Subió al trono en Egipto un faraón nuevo que no había conocido a José...

En estos tres versos hay una nivelación —fácilmente reconocible como tal— entre la historia previa de José y la historia del Éxodo, que

68. Reade, 1979, 329-344; Guillaume, 2004, 71.74.
69. Schmid, 1999c; Gertz, 2000b; 2002a; Otto, 2000b.

aquí comienza: para que el motivo de la opresión pueda ser introducido de modo plausible, es necesario primero borrar todos los recuerdos del ascenso de José y de sus favores a Egipto. Para ello, Éx 1,8 paga el precio de que el nuevo faraón haya olvidado a José, el segundo en poder en tiempos de su predecesor. Esta dificultad se explica por la necesidad de unir lo más íntimamente posible la narración de los patriarcas con la del Éxodo.

De Éx 1,6-8 debemos deducir, además, que la mencionada unión sucedió muy tarde, es decir, a partir del documento sacerdotal (cf. más abajo E.III.1.a), y que se presupone en el texto no sacerdotal de Éx 1: el desarrollo de Israel como pueblo se narra solo en Éx 1,7, un verso claramente sacerdotal (cf. las relaciones literarias con Gn 1,28; 9,7; 17,2), y que se presupone por la lengua y contenido en el verso posterior (Éx 1,9: «Mirad, los Israelitas se están volviendo más numerosos y fuertes que nosotros»; cf. 1,20). Pero esto significa también que el texto no sacerdotal de Éx 1 depende en conjunto del documento sacerdotal y, por lo tanto, hay que datarlo con posterioridad, pues el motivo del crecimiento en número y en fuerza de los israelitas está presente por todas partes en Éx 1.

La narración sobre Moisés-Éxodo es también independiente de la de los patriarcas y solo se unió a ella como consecuencia del documento sacerdotal. Literariamente arranca con Éx 2, la historia del nacimiento de Moisés, que en algunos puntos revela que nació sin conocimiento previo sobre el tema del genocidio (Éx 1). Como indica la formulación de Éx 2,1 («un hombre de la tribu de Leví tomó una mujer de la misma tribu»), si se compara con su paralelo bíblico más cercano en Os 1,2 («toma una mujer prostituta y ten hijos bastardos»), resulta que la unión de sus padres, que no por casualidad permanecen anónimos (los nombres de Amrán y Yoquébed solo se mencionan en la interpretación sacerdotal posterior en Éx 6,20), es una unión ilegítima: en Éx 2,1 se dice solo «tomar», y no «tomar como mujer». Esta podría ser la razón original para desprenderse de Moisés, y no la amenaza del genocidio, pues la hija del Faraón identifica al bebé como «niño hebreo» (Éx 2,6), desconociendo la orden genocida de su padre.

Con esta interpretación de Éx 2 coincide también el paralelo más próximo del antiguo Oriente[70], la leyenda neo-asiria sobre el nacimiento de Sargón, relacionada con el gran usurpador Sargón I (2350-2294 a.C.)[71]:

> Yo soy Sarrukin [Sargón], rey poderoso, rey de Acad. Mi madre era una sacerdotisa; a mi padre no conozco. Mi ciudad es Azupiranu, a orillas del Éufrates.

70. Cf. Otto, 2000b; Gerhards, 2006, sobre el motivo del niño expuesto se encuentra material en Redford, 1967.

71. Galter, 2006.

> Mi madre, la sacerdotisa, me concibió y me dio a luz en secreto. Me colocó en una cesta de caña, selló con brea la cubierta. Me colocó en el río del que yo no debería salir. La corriente me llevó a Akki, el sacador de agua. Akki, el sacador de agua, me sacó en uno de sus cangilones. Akki, el sacador de agua, me crio como un hijo y me colocó en su jardín. A causa de mi labor de jardinero, Ishtar se enamoró de mí y, así, ejercí durante [5]4 años el poder real[72].

Sargón cuenta que su madre era una sacerdotisa *enitu*, a quien estaba prohibido casarse. Su padre era desconocido. A pesar de su dudoso origen, fue elegido por los dioses. El diseño objetivo de Éx 2 es similar: la protección divina de Moisés compensa su nacimiento extra-matrimonial.

El trasfondo neo-asirio de la tradición indica, sobre todo, la orientación crítica y antiasiria de la narración Moisés-Éxodo: en el lugar del gran rey asirio, la figura no monárquica de Moisés aparece como objeto de elección divina, que libera a Israel de la esclavitud imperial. A partir de aquí se obtiene una interesante perspectiva sobre la cercanía objetiva de la narración Moisés-Éxodo respecto a las tradiciones de los jueces, quizás algo más antiguas y de orientación pro-asiria. También Moisés es un salvador de Israel, como los jueces, pero la tradición de Moisés está en clara oposición a la ideología asiria. Bajo este punto de vista, la narración Moisés-Éxodo puede valorarse como una condensación anti-asiria de las tradiciones de los jueces, de por sí pro-asirias. No se puede ensalzar suficientemente la importancia de esta etapa de la formación literaria del Antiguo Testamento. Con la narración Moisés-Éxodo aparece por primera vez en Israel un documento literario claramente anti-imperial que, viceversa, reconoce solo a Dios un poder «imperial» absoluto. Este motivo fundamental de la absoluta soberanía de Dios —y en contrapartida, la dependencia absoluta de él por parte del pueblo—, se convertirá en un concepto teológico clásico, de enorme trascendencia para la formación del monoteísmo. Se basa en la recepción de un arquetipo asirio, transformado en anti-asirio.

La narración Moisés-Éxodo inició, por consiguiente —todavía sin la narración de las plagas, pero sí con el motivo de los despojos de los egipcios (Éx 11,1-3; 12,35-36)—, con la salida de los Israelitas de Egipto. Obtenía su primer clímax en la exposición del milagro del mar. En la antigua hipótesis documentaria la narración de las plagas fue excluida de la antigua fuente J, porque en conjunto no servía al desarrollo narrativo (solo era efectiva la muerte de los primogénitos). A esto se añade que, dado su carácter milagroso, anticipa la salvación del mar como milagro, es decir, constituye en cierto modo un doblete literario del mismo.

72. TUAT complementos, 56 [ANET 119].

La amplia exposición de la vocación de Moisés en el monte de Dios (Éx 3,1-4,18) fue insertada en ese contexto: el hilo de la narración actual del Éxodo corre directamente de 2,23aá hasta 4,19 (con repetición en LXX). Por varias razones podemos considerar que Éx 3-4 presupone, al menos parcialmente, el códice sacerdotal (P):

a) Los «gritos» de Israel en Éx 3,7.9 se relacionan temáticamente con Éx 1-2, pero textualmente con Éx 2,23a, un texto P.

b) Éx 3-4 presupone la narración sacerdotal de la vocación de Moisés en Éx 6, e integra los problemas sugeridos en Éx 6 (los israelitas «no escucharon») dentro de la escena de la vocación: en Éx 6,2-8 Dios habla a Moisés y este habla a los israelitas (6,9a), que no le escuchan (6,9b). Dios anticipa a Moisés en Éx 3,1-4,17 que Israel le escuchará, pero Moisés, por su parte, sin haber transmitido todavía su mensaje, expresa el temor de que Israel no le «crea» y no le «escuche» (4,1).

c) Éx 6 sucede en Egipto, de acuerdo con las esperanzas y la tradición (cf. Ez 20), mientras que Éx 3-4 está localizado en el «monte de Dios, Horeb» (3,1b). Según Éx 3-4 —claramente como recepción y rechazo de Éx 6—, la revelación legítima sucede solo en el monte de Dios y su contenido es la historia salvífica del Hexateuco (3,7-10.16-17).

d) Éx 4,1-9 recoge el ciclo de las plagas en su forma actual, introducida por «P» (4,1-5/7,8-13 «P»; transformación del bastón) y ampliada por «P» (4,9/7,14-24 el agua del Nilo se convierte en sangre [«J»: muerte de peces]).

En su contexto actual la narración Moisés-Éxodo presenta una primera conclusión en forma de himno en Éx 15; pero este salmo (el primero, fuera del Salterio) no parece contener material antiguo de tradición: el parecido textual con el segundo Isaías, no parece aconsejarlo; además, la descripción y la explicación del milagro del mar (15,8.13) presuponen probablemente el documento sacerdotal[73]. Éx 15 tiene que ser entendido como una de las actuaciones literarias externas a los Salmos, que intentan poner en contacto de modo paradigmático el Salterio con la primera experiencia histórica de salvación de Israel. Sin embargo, es probable que el canto de María en Éx 15,21b, sea un antiguo material de tradición, que haya dado origen a Éx 15, aunque su estructura cultual como himno imperativo impida considerarlo un documento contemporáneo a la experiencia salvífica del mar Rojo, que históricamente todavía hay que aclarar con mayor detalle.

El curso de la narración Moisés-Éxodo constaba, por lo tanto, probablemente con las siguientes estaciones: el milagro del mar, el camino por el desierto hasta la conquista de la tierra (quizás Jos *6; *9-10), que constituiría la meta natural de la narración[74]. La exposición de la conquista

73. Schmid, 1999c, 238, 241.
74. De otra opinión es Oswald, 2009.

está también aderezada con motivos neo-asirios[75]. Pero todavía no existen reconstrucciones generales de la narración Moisés-Éxodo metodológicamente convincentes.

¿Cómo se debe caracterizar la narración Moisés-Éxodo bajo el punto de vista histórico-literario? Los indicios básicos surgen del hecho de que ella supone una fundamentación alóctona de la existencia de Israel: Israel es el Israel de Egipto y no ha estado enraizado desde siempre en Palestina. Llama también la atención que en ella ni existe un rey israelita, ni Moisés está explícitamente revestido de atributos reales. Finalmente, debemos mencionar su orientación anti-asiria, visible desde su comienzo en Éx 2. Todo esto induce a pensar que la más antigua estructura literaria de la narración Moisés-Éxodo no haya podido darse antes del siglo VII a.C.; lo que se corrobora con los datos arqueológicos, relacionados con el trasfondo político y geográfico que ella trata[76].

La formación de la narración Moisés-Éxodo, bajo el punto de vista histórico-literario, estuvo influida en primer lugar por la profecía de juicio del siglo VIII a.C.: presupone la caída del reino del Norte, anunciada por los profetas, y formula una leyenda acerca del origen de Israel sobre una base no estatal.

Pero esto no significa que hubiera sido inventada en ese tiempo. Presumiblemente se base en antiguas tradiciones orales, algo que se corrobora por el anclaje del Éxodo-Credo en distintas esferas de tradición[77]. Tambié es posible reconocer que la narración sobre Moisés ha ejercido una cierta función como narración fundacional sobre el origen del reino del Norte, como puede apreciarse en los llamativos paralelismos entre Moisés y Jeroboán (esclavitud, intento de asesinato, huida)[78].

No está en discusión que el Éxodo bíblico tenga algún trasfondo histórico. Hasta ahora el tema se ha discutido a menudo con una cierta ingenuidad exclusivista, como si mediante una paráfrasis histórica, racionalizada, del conjunto de hechos narrados en la Biblia se pudieran reconstruir de modo casi lineal los sucesos.

La narración Moisés-Éxodo no es un informe histórico[79], sino una narración colectiva sobre el origen. Solo que es probable que, mientras se ha ido formando, dicha tradición haya sumado en uno diversos sucesos. Se ha aceptado que la expulsión de los denominados hicsos, descendientes de unos dominadores semitas en Egipto (*ca*. 1730-1580 a.C.), está en

75. Van Seter, 1990; cf. Younger, 1990; Arnold, 2002, 346-347; Römer, 2005, 105.
76. Redford, 1987; 1992, 408-469; Finkelstein y Silberman, 2002, 78-82.
77. Zenger, 1994; Becke, 2005a.
78. Cf. Knauf, 1988b; Albertz, 1992, 218-219; Särkiö, 1998; 2000; Schmid, 1999c, 140-141; Blanco Wißmann, 2001.
79. Cf. Finkelstein y Silberman, 2002, 61-85; Becker, 2005a.

el trasfondo de la narración bíblica del Éxodo[80]. A modo de alternativa, se propuso como trasfondo histórico de la narración Moisés-Éxodo los sucesos, a los que hacen referencia la Estela Elefantina de Sethnajt y el Gran Papiro de Harris I, acerca del canciller sirio Beya —quien, antes de ser desterrado, ejerció el poder temporalmente en Egipto en el paso de la dinastía XIX a la XX, bajo el faraón Sethnajt (1186-1184 a.C.)—[81]. Además, desde hace tiempo se conocen documentos egipcios que muestran la existencia de diversos éxodos, incluso de pueblos asiáticos, en el delta del Nilo. Especialmente expresivo es el Papiro Anastasi VI, 53-60[82], que contiene una carta de un oficial de fronteras a su jefe:

> Otra información para mi señor: hemos terminado de dejar pasar las tribus [Shasu] de Edom por la fortaleza de Merneptah en Tjeku hasta las piscinas de Pitom de Merneptah en Tjeku, para mantenerles con vida a ellos y a sus rebaños, por la buena voluntad del Faraón, el buen Sol de todo el país, en el año 8 [en el día] del nacimiento de Seth. Hice llegar [los nombres de las tribus] en una copia escrita del informe a [el lugar], en donde se encuentra mi señor, junto con otros nombres de los sesenta días durante los cuales las tribus de Shasu pasaron por la fortaleza de Merneptah en Tjeku...

Este documento menciona nombres muy importantes en la discusión exegética sobre el Éxodo histórico (*Tkw*, Pitom, Shasu); pero es perfectamente claro al mostrar que siempre había que informar sobre los movimientos de nómadas (tribus shasu). Finalmente hay que mencionar también la retirada del poder egipcio en Canaán en los siglos XII-XI a.C., así como distintos movimientos de emancipación provocados por ulteriores imposiciones egipcias, identificables como «éxodos»[83].

De acuerdo con el modo como nacen las antiguas tradiciones sobre los orígenes, es aconsejable no interpretar estas conexiones como si fueran mutuamente excluyentes y hubiera que elegir entre ellas para responder a la pregunta sobre el trasfondo histórico del Éxodo. Más bien hay que pensar que las distintas experiencias, que laten en tales conexiones, han entrado en conjunto a formar parte de la actual exposición literaria del Éxodo, de modo que no existe un único trasfondo histórico, sino varios. Afinando, se podría decir que la narración del Éxodo es tan histórica como no histórica. Que Moisés mismo hubiera sido una figura histórica, se basa en su nombre egipcio (cf. Tutmosis, Ramsés, etc.), así como en su boda, varias veces mencionada, con una mujer extranjera: ambos datos no cabría esperarlos si Moisés hubiera sido producto de una leyenda[84].

80. Redford, 1992, 412; Assmann, 1996, 314-315.
81. Knauf, 1998b, 124-141; de Moor, 1996; Donner, ^{3}2000; cf. Brenkhahn, 1980, 64-65.
82. TGI 40-41 [ANET 259].
83. Gertz, 2010, 96-97; cf. Na'aman, 2011.
84. Zenger, 1994; Smend, 1995; Otto, 2006.

Incluso aquí hay que añadir una cosa: en la figura bíblica de Moisés se han reunido tal cantidad de elementos posteriores, que con afirmar que es un personaje histórico, no hemos dicho mucho.

d) *Ciclo de Abrahán-Lot*

En la historia de los patriarcas, que antecede al Éxodo en el Génesis, es fácil reconocer con claridad, siguiendo los diversos escenarios geográficos, que Jacob procede originalmente de la Palestina central (Betel, Siquén, etc.), mientras que Abrahán (Hebrón, Mamré, etc.) e Isaac (Beersheva, Gerar) provienen del sur de Judá. Ahora bien, la historia de los patriarcas presenta a Abrahán como padre de Isaac, por lo que la exégesis del siglo XIX se vio inducida a pensar que Abrahán era la figura más antigua de la tradición. Sin embargo, como ya Wellhausen[85] notaba, es más probable lo contrario. La penumbra que rodea la figura de Isaac a la sombra de su «padre» y las tradiciones paralelas entre ambos se explican más fácilmente como préstamos del menos importante —Isaac— al más importante —Abrahán—, que al contrario: en la historia de los dichos, por regla general, los temas pasan de las figuras menores a las mayores. A esto debemos añadir los testimonios sobre Abrahán e Isaac fuera de la historia de los patriarcas: sobre Isaac podemos aportar dos testimonios de Amós que indican que en la época de la monarquía la «casa de Isaac» era el epónimo del reino del Sur:

> Am 7,9: ... quedarán desoladas las lomas de Isaac, arruinadas las ermitas de Jacob; empuñaré la espada contra la dinastía de Jeroboán.
>
> Am 7,16: Pues bien, escucha la palabra del Señor: «Tú me dices: No profetices contra Israel, no vaticines contra la casa de Isaac».

Por el contrario, respecto a Abrahán se ve enseguida que, fuera del Génesis, no se encuentra ningún testimonio de la época de la monarquía: ninguna de las menciones de Abrahán en Is 29,22; 41,8; 51,2; 63,16; Ez 33,24; Jr 33,26; Miq 7,20; Sal 47,10; 105,6.9.42; 2 Cr 20,7; Dn 3,35, puede ser datada antes del exilio. Ahora bien, este dato tampoco permite deducir que las narraciones sobre Abrahán sean meras construcciones redaccionales de los siglos VII-VI a.C.[86] o que dependan completamente del documento P[87]. Únicamente se puede sospechar que Abrahán se convirtió en una figura prominente de la tradición veterotestamentaria en épo-

85. Wellhausen, 1883; ^{6}1927, 332-333, n. 1.
86. Carr, 1996b, 203-204; Kraft, 2000a, 279.
87. Pury, 2000, 178-181; 2007.

ca comparativamente posterior[88]. La serie genealógica actual Abrahán-Isaac-Jacob como abuelo-padre-hijo refleja básicamente las transformaciones de tales figuras en sentido político: con la caída del reino del Norte, la supresión del Santuario de Betel provocó que la figura de Jacob, importante en la Palestina central, perdiera progresivamente valor frente a las figuras judías de Abrahán e Isaac, pasando a ocupar el último lugar en la cadena de parentesco.

En Gn 18 se puede, en efecto, reconocer que las narraciones de Abrahán no son una mera extrapolación redaccional de las narraciones de Isaac y de Lot: la narración, que se basa en un *hieros logos* del santuario del Terebinto en Mamré, presenta un motivo clásico de las sagas, a saber, la visita de dioses, que, recibidos como huéspedes, recompensan al anfitrión con un regalo, en este caso con la promesa de un hijo. Respecto a este momento culminante de la narración, la motivación del nombre de Isaac («se ha reído») en vv. 10b-15 (Sara «rio») se convierte en un segundo clímax posterior. Que este pasaje sea secundario en la narración, se evidencia también a partir del tema de la avanzada edad de Abrahán y de Sara, expuesto solo en v. 11, así como a partir de la circunstancia de que la identificación de los huéspedes divinos con Yahwé, explícita en la narración original solo al nivel de la trama, se transmita a los actores como evidente:

> Gn 18,10b-15: Sara lo oyó, detrás de la puerta de la tienda. (Abrahán y Sara eran ancianos, de edad muy avanzada, y Sara ya no tenía sus períodos). Sara se rio por lo bajo, pensando: «Cuando ya estoy seca, ¿voy a tener placer, con un marido tan viejo?». Pero el Señor dijo a Abrahán: «¿Por qué se ha reído Sara, diciendo: '¿Cómo voy a tener un hijo, a mis años?'? ¿Hay algo difícil para Dios? Cuando vuelva a visitarte por esta época, dentro del tiempo de costumbre, Sara habrá tenido un hijo». Pero Sara, que estaba asustada, lo negó: «No me he reído». Él replicó: «No lo niegues, te has reído».

Esto significa que en Gn 18 podemos contar con una narración sobre Abrahán que originalmente no guardaba relación ninguna con Isaac. Las primeras tradiciones de Isaac y de Abrahán no se relacionaban entre sí como 'nivel original' y 'complemento', sino como fuentes separadas, en las que las narraciones de Abrahán absorben y desarrollan progresivamente motivos de la tradición de Isaac.

La combinación de ambas narraciones pudo haber sucedido en la época de la monarquía. Al menos, así parece indicarlo el hecho de que en Gn *13+*18-19 (+*21) se pueda reconocer un ciclo narrativo de clara orientación estatal, formado por dos tramas paralelas: la primera arran-

88. Blum, 1998.

ca con la figura de Abrahán (13,2.18) y conduce al nacimiento de Isaac, el hijo prometido (*18) (Gn 21,2)[89]; la segunda traza una línea desde Lot (13,5.10-13) hasta el nacimiento de sus hijos Moab y Amón, nacidos de un incesto con las hijas de Lot (Gn 19,30-38). Así se fundamenta teológicamente y se explicita en este ciclo de Abrahán-Lot la relación de Judá (cf. «Isaac» en Am 7,9.16) con sus pueblos vecinos Moab y Amón[90]. La perspectiva histórica de Gn *13 + *18-19 (+*21) pone de manifiesto que el ciclo Abrahán-Lot no se puede interpretar como una narración familiar, sino como formulación de teología política. Incluso el material que antecede al ciclo, como se ve en el ejemplo de Gn *18, se motiva políticamente: el tema del hijo prometido, propio del santuario de Mamré, servía posiblemente en su origen como legitimación dinástica del reino vecino de Hebrón, antes de que pasara a Abrahán.

Como sucedía en el ciclo de Jacob, también en el ciclo de Abrahán-Lot falta la figura de un rey. Aunque se datara en la época monárquica de Judá, este dato se podría relacionar con la conservación de esta tradición en círculos no relacionados con la corte real, sino con los señores judíos de la tierra, que eran un factor autónomo de poder en Judá[91].

Como entidad literaria, también podría presuponer la deportación de la primera Gola en tiempos de Joaquín y documentaría las exigencias hegemónicas de la élite campesina que quedaba en la tierra, una vez que la corte judía había sido deportada a Babilonia el año 597 a.C. La actitud de la población que permanecía en la tierra, según Ez 33,24, sugiere que apelaban a Abrahán como su patrón, lo que hace posible que una tradición correspondiente fuera original:

> Ez 33,24: Hijo de Adán, los moradores de aquellas ruinas de la tierra de Israel andan diciendo: «Si Abrahán, que era uno solo, se adueñó de la tierra, ¡cuánto más nosotros, que somos muchos, seremos dueños de la tierra!».

En todo caso, Ez 33,24 no parece exigir una relación literaria entre la tradición de Abrahán y la del Éxodo; más bien, una permitiría argumentar contra la otra.

3. *Tradiciones proféticas*

La profecía no es un fenómeno exclusivo del antiguo Israel[92]. Parecidas manifestaciones ocurren en Mari (siglo XVIII a.C.[93] y en el imperio

89. Pero cf. Jericke, 1997.
90. Stern, 2001.
91. Knauf, 1994, 236.
92. Nissinen, 2004.
93. TUAT II, 83-93 [ANET 623-626.629-632].

neo-asirio (siglo VII a.C.)[94]. Tampoco es única[95] la idea predominante en la profecía de juicio, según la cual una divinidad se vuelve contra el círculo de sus fieles a causa de una falta o de una historia pecaminosa; aunque sí es verdad que el antiguo Israel conserva una cierta originalidad en el hecho de que la divinidad repetidamente lo anuncie y proclame mediante anuncios proféticos. Bajo el punto de vista de historia de la cultura, la profecía escrita supone la institución de la monarquía; sin embargo, los profetas se presentan como mensajeros de las decisiones de Dios, lo que recuerda formalmente el modo de anunciar las decisiones reales, y transfiere la imagen del mensajero del rey a la relación entre Dios y el Profeta.

Lo que sí carece de analogía es la forma específica de añadir complementos a la profecía escrita[96], que el Antiguo Testamento conoce y explicita[97] (Jr 36,12). Es cierto que en el área de influencia neo-asiria existen tabletas con antologías de oráculos proféticos de diferentes épocas[98]; sin embargo, los procesos redaccionales que muestran dichas tabletas se limitan a compilaciones de medidas, y no han sido literariamente productivas[99]. Si hubieran podido tener esa potencialidad, ya no es posible verificarlo o negarlo empíricamente, a causa de la caída del imperio neo-asirio y de su tradición escolar a finales del siglo VII a.C. De todos modos, se les puede atribuir un significado mucho más amplio, aunque reducido a un corto período de tiempo: en tiempo de Asurbanipal (668-631/627? a.C.) se compilaron y publicaron una serie de oráculos favorables a su padre, Asaradón, para legitimarlo dinásticamente, así como a la problemática regencia de Asurbanipal: en ambos casos no eran los respectivos hijos mayores.

Pero, sobre todo, la profecía nunca fue entendida como únicamente válida para un momento histórico puntual, especialmente en el antiguo Israel; se transmitía a través de diferentes períodos y se reinterpretaba de acuerdo con los nuevos tiempos. Esto se hacía mediante ampliaciones textuales intra-bíblicas. Por lo tanto, los libros proféticos acompañan la historia literaria del conjunto del Antiguo Testamento, y no pueden ser tratados únicamente en la época de los protagonistas que les dan su nombre.

Bajo esta perspectiva, no hay razón alguna para dudar *en principio* de la historicidad de las figuras proféticas de la Biblia que dan nombre a los libros. En base a los datos literarios, solo en casos como los libros de Joel, Jonás o Malaquías podemos aceptar que sean meros productos lite-

94. TUAT II, 56-82 [ANET 449-452.604-607]; cf. Stoekl, 2012.
95. Cf., por ejemplo, Nissinen, 1998.
96. Jeremias, 1994; Steck, 1996.
97. Cf. Becker, 2006.
98. Nissinen *et al.*, 2003.
99. Parpola, 1997, lxviii-lxxi.

rarios. Es muy discutida la cuestión sobre cómo habrían sido estos profetas y cómo se pueda imaginar concretamente su predicación más antigua. Para llevar adelante esta discusión, es necesaria una perspectiva analítica de la historia de la redacción y, al mismo tiempo, otra sintética de la historia literaria. Una correspondiente diferenciación de los textos de un libro profético podría aclarar, mediante conclusiones retrospectivas, cuál podría haber sido sensatamente su forma original. También es difícil determinar en qué medida los profetas que dan su nombre a los libros han actuado como autores o redactores de sus propios libros, pero por regla general es poco probable. Más bien, podemos sospechar que sus palabras fueron desde el principio recogidas y agrupadas por autores y redactores anónimos[100].

Si consideramos el conjunto de los libros proféticos, pronto se ve que el nacimiento de las tradiciones proféticas debe encontrarse en aquellos libros, cuyos protagonistas pertenecen —según la Biblia y la historia— al período asirio: Oseas, Amós, Miqueas e Isaías. Las reflexiones que siguen se limitarán a los libros de Oseas, Amós e Isaías.

a) *Comienzos de tradición profética en los libros de Oseas y Amós*

La profecía escrita conoce sus comienzos en los libros de Oseas y Amós[101] y, posiblemente, estuvo motivada como profecía «escrita» por la caída del reino del Norte[102]. Por mucho que se pueda retroceder a formas orales, previas a la catástrofe, el motivo decisivo de su puesta por escrito hay que verlo en la explicación *ex post* del pasado. No es aconsejable dudar de los comienzos literarios de la profecía escrita en época previa al exilio. Textos como Is 8,1.16-18, Jr 29,1 o el Óstracon de Laquis III, 20-21 dan por supuesto al escritor profético antes del año 587 a.C.[103]. Además, es posible que haya que reconocer un valor histórico a las citas de Miq 1,2 en 1 Re 22,28 y de Miq 3,12 en Jr 26,27-29, que están, posiblemente no por casualidad, al comienzo y al final del supuesto núcleo literario de la tradición de Miqueas.

Amós, como profeta, pudo haber surgido antes que Oseas; pero parece que la tradición de Oseas se fijó por escrito primero y, solo bajo su influencia, se compuso literariamente también la tradición de Amós. La tradición de Amós ha ejercido, por su parte, una influencia en el libro de Oseas, como indican los versos Os 4,15; 7,10; 8,14 y 11,10, que usan temas y lenguaje típico del libro de Amós, de modo que los dos li-

100. Toorn, 2004.
101. Jeremias, 1983; 1995; 1996; Wöhrle, 2006; Rudnig-Zelt, 2006; Vielhauer, 2007.
102. Kratz, 1997b; 2003b.
103. Toorn, 2007, 179.

bros son manifestación de una y la misma voluntad divina[104]. El hecho de que a la tradición de Oseas corresponda una cierta prioridad literaria, puede deberse al mayor interés de los custodios de la tradición por el subrayado cultual de las denuncias de Oseas que por las críticas sociales del libro de Amós.

En el libro de Oseas, por su estilo alusivo, que deja al futuro lector muchas cosas sin aclarar, se puede reconocer en qué medida los textos concretos pertenecen a momentos iniciales de la puesta por escrito de las tradiciones: presuponen muchos conocimientos por parte del lector[105]. Parece que el núcleo del libro de Oseas en Os 4-9, fue compuesto como un texto continuo[106]: faltan fórmulas de comienzo y de final; el libro de Oseas en conjunto renuncia al uso de la fórmula de mensajero; la fórmula para introducir oráculos divinos se encuentra únicamente en 2,15.18.23 y en 11,1. La presentación actual del libro de Oseas no parece conceder ningún valor a las pequeñas unidades originales. Por el contrario, los imperativos de 4,1; 5,1.8; 8,1; 9,1, que estructuran el libro, evidencian una dramática secuencia de cercanía, comienzo y consecuencias del juicio. Tal composición es difícilmente imaginable antes del año 720 a.C.

Contrariamente a la segunda parte del libro (Os 4-9 y el resto), los tres capítulos iniciales del libro (Os 1-3) parecen haber surgido de forma autónoma y, quizás, fueron transmitidos por separado; lo que no excluye relaciones e influencias mutuas. Así se desprende del dato curioso de que cada uno de los tres capítulos concluye con sendos oráculos de salvación secundarios (2,1-3; 2,16-25; 3,5), lo que indica, por una parte, una autonomía original y, por otra parte, presentan claras y llamativas diferencias en la perspectiva de historia de las formas: Os 1,2-9 es una extraña narración que se centra en los nombres de los hijos de Oseas («Yisrael», «Incompadecida» y «No-pueblo mío»), nacidos de la boda con la prostituta Gomer; Os 2,14-15 es un largo discurso de Dios; mientras que Os 3,1-4 es un relato autobiográfico de Oseas sobre su (¿otra?) boda con una adúltera, que sirve como ejemplo para explicar la relación de Dios con Israel[107].

La tradición de Oseas ha podido limitarse originalmente al reino del Norte —lo que no hace relativamente mucho ha sido puesto en duda—[108]; pero evidentemente en los siglos VII-VI se aplicó a Judá, como se ve por la mención de reyes de Judá en el frontispicio del libro, y por una serie de afirmaciones ulteriores sobre Judá. Por un lado, se amonesta a los judíos, lo que invita a pensar en la situación histórica del siglo VII:

104. Jeremias, 1996.
105. Crüseman, 2002.
106. Jeremias, 1983; cf. Vielhauer, 2007; de otra opinión Rudnig-Zelt, 2006.
107. Vielhauer, 2007, 127-158 acepta un origen «de escribas doctos» para la escritura de Os 1-3 en el marco del libro, y considera Os 2,4-15 núcleo literario de esta subsección.
108. Rudnig-Zelt, 2006.

Os 4,15: Eres madre prostituta, Israel, ¡que no lo pague Judá! No vayáis a Guilgal, no subáis a Betavén, no juréis «¡Vive el Señor!».

Pero otros textos de Oseas parecen conocer también la caída de Judá y la ponen en paralelo con la del reino del Norte:

Os 5,5: La arrogancia de Israel lo acusará a la cara. Efraín tropezará en sus delitos; también Judá tropezará con ellos.

Claramente el mensaje de Oseas se ha actualizado para Judá de modo que resulte imposible al lector una comprensión meramente historicista y para obligarle a considerar la tradición de Oseas como dirigida a él.

El libro de Amós contiene la más antigua profecía de Israel conservada en profecía escrita. Dada su fuerte crítica social y la no pertenencia de Amós a grupos de profetas de corte o del culto (para Amós, sencillamente «profetas», cf. Am 7,14), se puede aceptar que tal profecía no ha tenido ocasión de ser efectiva bajo el punto de vista teológico. Dos resonancias históricas son importantes en la tradición de Amós para aclarar su historia efectiva:

— La primera: el título del libro, ampliado literariamente (su datación mediante la mención de los reyes [¡de Judá e Israel!] contradice el dato de un terremoto), indica que el terremoto en tiempos de Ozías, conocido también por Zac 14,5 y Flavio Josefo[109], fue considerado como evidencia de la profecía de Amós:

Am 1,1-2: Palabras de Amós, uno de los mayorales de Tecoa. Visión acerca de Israel *durante los reinados de Ozías en Judá y de Jeroboán, hijo de Joás, en Israel*. Dos años antes del terremoto.

El tema del terremoto ocupa un lugar importante en la predicación del libro de Amós:

Am 2,13: Mirad, yo os aplastaré contra el suelo como un carro cargado de gavillas.

Am 9,1: ... golpea los capiteles y trepidarán los umbrales; arrancaré a todos los capitanes y daré muerte a espada a su séquito; no se escapará ni un fugitivo.

— La segunda: la caída del reino del Norte el año 720 a.C. colaboró en la recepción de la tradición de Amós, ampliada también al reino de Judá[110]. El mismo libro de Amós parece reflexionar sobre este problema en

109. Ambraseys, 2005, 330-334.
110. Blum, 1994.

las visiones de Am 7-9[111]. La estructura ascendente de las Visiones —que en sí mismas suceden dentro de una comunicación privada entre Yahwé y Amós, y que carecen de cualquier invitación a hacerlas públicas—, sirve como demostración de que el mensaje de juicio de Amós fue impuesto por Dios y no corresponde con su propio deseo. Amós actúa primero como intercesor, pero a partir de la tercera visión debe reconocer que el juicio es ineludible y tiene como objetivo «el final de mi [es decir, de Dios] pueblo, Israel» (Am 8,2-3). Se podría discutir si la terminología concreta de Israel como pueblo de Dios presupone ya la desaparición del reino del Norte como estado y refleja su existencia posterior[112].

El uso lingüístico en la parte más antigua y central del libro, Am 3-6, es diferente:

> Am 3,1: Escuchad, *israelitas*, esta palabra que os dice el *Señor*.
>
> Am 5,1: Escuchad estas palabras que *yo* entono por vosotros, una elegía por la *casa de Israel*.

Am 3,1 y 5,1 son también importantes bajo otro aspecto. Ambos imperativos estructuran el conjunto Am 3-6: Am 3,1 transmite a los «israelitas» palabras de Dios, en el pasado dirigidas a Israel; a ellas siguen, según Am 5,1, palabras del Profeta dirigidas a la entidad política «casa de Israel» (reino del Norte) y que se definen como «elegía». De ese modo Am 3-6 expresa su mensaje: Am 5,1 llora la caída del reino del Norte, porque el pueblo de Dios ha desoído la voluntad divina.

En Am 5,1 podemos reconocer, además, otra característica típica de la profecía veterotestamentaria: el mensaje de juicio toma prestado el lenguaje de la tradicional elegía mortuoria, pero con alguna modificación: en primer lugar, el lamento por un individuo se convierte en lamento por un colectivo, la casa de Israel; en segundo lugar, ese colectivo existe todavía —al menos, así se presenta en el libro —. Se canta a Israel como si ya hubiera muerto. Am 5,1 se distancia de un modelo lingüístico tradicional y da origen a un lenguaje profético.

Bajo la perspectiva de la historia literaria, los comienzos de la tradición de Oseas y de Amós tienen importancia en cuanto que no interpretan la amenaza asiria como un caos que evitar, según el modelo tradicional de la tradición cultual de Jerusalén, sino que lo someten a la creación cósmica de su propio Dios: la caída de Israel, provocada por el ejército asirio, constituye una acción de Dios que reacciona ante las malas acciones cultuales y sociales de Israel, basadas —en términos de política interna— en

111. Jeremias, 1995; Gertz, 2003; de modo diferente, Becker, 2001.
112. Kratz, 2003c.

procesos sociales de discriminación, que hunden sus raíces en un creciente capitalismo de estado. Los libros de Oseas y de Amós relacionan las perspectivas políticas internas y externas en el sentido de causa y efecto. La legitimidad teológica de la caída de Israel que preconizan, no propugna en ningún caso una posición en favor de Asiria. En la imaginería utilizada, el imperio asirio sigue siendo un poder que acarrea catástrofe; sin embargo, por un tiempo limitado tiene implícito el poder como instrumento de juicio divino.

Evidentemente el libro de Amós ha sufrido una elaboración posterior de tinte deuteronomista, no muy amplia, pero sí determinante[113] (por ejemplo, 1,1.9-12; 2,4-5.10-12; 3,1.7; 5,25-26). El libro se brindaba a una elaboración en sentido deuteronomista, porque Amós —como Jeremías respecto a la catástrofe del reino del Sur— era el profeta que actuaba durante el tiempo de la caída del reino del Norte.

b) *La antigua tradición de Isaías y su recepción en tiempos de Josías*

Uno de los más antiguos descubrimientos de la exégesis contemporánea ha sido que no todos los 66 capítulos del libro de Isaías proceden del Isaías del siglo VIII a.C. que les presta su nombre, sino que las palabras de Isaías hay que buscarlas únicamente dentro de Is 1-39 (cf. más abajo, D.III.3.c).

En Is 1-39 se han buscado diferentes núcleos, sobre todo en Is 1-11 y en Is 28-32[114], aplicando el principio de exclusión: Is 12 es una acción de gracias escatológica; en Is 13-23 hay oráculos contra las naciones de los que algunos (Is 17) podrían retrotraerse al siglo VIII a.C.; en Is 24-27 encontramos la proto-apocalíptica visión de un juicio universal, al que bien se le puede atribuir una fecha posterior al período persa; en Is 33-35 hay diversos elementos que hacen de puente con la tradición siguiente del segundo Isaías; y en Is 36-39 unas narraciones sobre Isaías, provenientes de 2 Re 18-20.

Es discutible dónde se encuentran los textos más antiguos del libro[115]. Para tomar una decisión es de excepcional importancia la interpretación que se haga del llamado «memorial» de Isaías en Is *6-8[116]. En el escalonado nacimiento de 8,1-4.5-8 es donde queda más claro que Isaías en un primer momento predicó juicio contra la coalición siro-efraimita (cf. 17,1-6), mientras que el anuncio teológico de juicio contra Judá (8,5-8) es secundario[117]:

113. Cf. Schmidt, 1965.
114. Sobre el carácter interpretativo de Is 28-32, cf. Kratz, 2010b.
115. Cf. Köckert, Becker, Barthel, 2003.
116. Cf., por una parte, Becker, 1997 y, por la otra, Stipp, 2003; cf. discusiones detalladas en Hartenstein, 2011; Schmid, 2011d.
117. Cf. Becker, 1997.

Is 8,1-4: El Señor me dijo: «Toma una tabla grande, y escribe con caracteres ordinarios: 'Pronto-al-saqueo, Presto-al-botín'». Entonces yo tomé dos testigos fieles: Urías, sacerdote, y Zacarías, hijo de Baraquías. Me llegué a la profetisa; ella concibió y dio a luz un hijo. El Señor me dijo: «Ponle por nombre Pronto-al-saqueo, Presto-al-botín. Porque antes de que el niño aprenda a decir 'papá, mamá', las riquezas de Damasco y el despojo de Samaría serán llevados a presencia del rey de Asiria».

Is 8,5-8: El Señor volvió a dirigirme la palabra: «Ya que este pueblo ha despreciado el agua de Siloé, que corre mansa, por la arrogancia de Rasín y del hijo de Romelías, sabed que el Señor hará que los sumerjan las aguas del Éufrates, torrenciales e impetuosas —el rey de Asiria con todo su ejército—. Rebasan las orillas, invaden Judá, lo inundan, crecen y alcanzan hasta el cuello. Y se desplegarán sus alas hasta cubrir la anchura de tu tierra, ¡oh, Emmanuel!».

Si el anuncio de juicio en Is 8,5-8 perteneciera al conjunto de eventos del 701 a.C., Isaías se habría convertido personalmente en profeta de desgracia para Judá. Si hubiera sido compuesto como reflejo de la caída de Judá y de Jerusalén el año 587 a.C., Isaías habría entrado solo entonces en la mira de quienes transmitieron la tradición contra Judá. Pero contra esta opinión está el cuño metafórico de la visión vocacional en Is 6, muy probablemente compuesta todavía en período monárquico, y que está totalmente orientada en sentido teológico de juicio[118] —aunque se considere secundaria la misión de obstinación en Is 6,9-10—[119]. En base a su idea de que Dios reside en el templo —y no en el cielo—, Is 6 no puede ser considerado como texto del período exílico o posterior[120]. También Is 1,21-26, texto construido en forma concéntrica y, por lo tanto, como unidad literaria es preexílica (según lo muestra la posterior interpretación exílica, 1,27-28) y presupone a Isaías como profeta de juicio, aunque desarrolle una perspectiva que va más allá del juicio[121]:

Is 1,21-26: ¡Como se ha vuelto una ramera la **Villa Fiel**! Antes llena de *derecho*, morada de *justicia*; ahora de criminales.

Tu plata se ha vuelto escoria, tu vino está aguado,

tus jefes son bandidos, socios de ladrones: todos amigos de sobornos, en busca de regalos. No defienden al huérfano, no se encargan de la causa de la viuda.

Pues bien —oráculo del Señor de los ejércitos, paladín de Israel—:

«Tomaré venganza de mis enemigos, satisfacción de mis adversarios.

118. Hartenstein, 1997.
119. Becker, 1997.
120. Schmid, 2006c.
121. Steck, 2003.

Volveré mi mano contra ti: para limpiarte de escoria en el crisol y apartarte la ganga.
Te daré *jueces* como los antiguos, consejeros como los de antaño; entonces te llamarás Ciudad *Justa*, **Villa Fiel**».

Is 1,27-28: Sión será redimida con el derecho, los *repatriados* con la justicia, los que abandonen al Señor perecerán.

Por ello, todavía tiene mucho a su favor el punto de vista tradicional, según el cual Is 1-11 conserva material original de la tradición isaiana[122], aunque la composición concéntrica del capítulo pertenezca solo a época posterior a Isaías, aunque anterior al exilio:

1,21-26	Visión de justicia
5,8-24	Ay contra Judá
5,25-30	Poesía con estribillo («la mano extendida»)
6-8	El memorial
9,7-20 (10,4)	Poesía con estribillo («la mano extendida»)
10,1-4	Ay contra Judá
11,1-5	Visión de justicia

A favor de una datación en el período monárquico tenemos que, por una parte, la sección 8,23; 9,1-6 —del tiempo de Josías[123]— no parece jugar ningún papel en esta estructura, ni siquiera se presupone; y que, por otra parte, la orientación interna de la conclusiva «promesa mesiánica» en 11,1-5 se diferencia claramente de sus homólogas en Jeremías y Ezequiel.

El «poema de la mano extendida» se denomina así por la repetición en Is 5,25; 9,11.16.20; 10,4 del estribillo: «Y, con todo, no se aplaca su ira, sigue extendida su mano». En favor de la datación de la composición Is 1-11 en el siglo VII a.C. contamos con el tema de la obstinación en Is 6,9-10, que evidentemente identifica el mensaje con su efecto («oíd con vuestros oídos, sin entender; mirad con vuestros ojos, sin comprender. Embota el corazón de ese pueblo») y toma, así, una cierta distancia temporal con la actividad profética de Isaías, si es que no presupone, incluso, el final del moderado asedio de Jerusalén por parte de los asirios el año 701 a.C.[124]; este suceso fue la causa de que durante un largo siglo la profecía de juicio de Isaías fuera considerada falsa, hasta que se demostró como cierta con la destrucción de Jerusalén el año 587 a.C.

¿Cómo podemos interpretar los comienzos de la tradición de Isaías bajo el punto de vista histórico-literario? Si nos mantenemos en el conjun-

122. Blum, 1996; 1997; Hardmeier, 2007; Williamson, 2004.
123. Barth, 1977; cf. un poco más adelante.
124. Cf. Keel, 2007, 463.

to de Is 1-11, parece muy significativa la aportación de Blum[125]: la tradición de Isaías no se presenta como profecía nueva, sino que se remite mediante citas a la antigua tradición de Amós (que, por su parte, creció en Jerusalén[126]). La afirmación decisiva se encuentra en el poema (Is 9,7-9):

> El Señor ha lanzado una amenaza contra Jacob, ha alcanzado a Israel; la entenderán el pueblo entero, Efraín y los jefes de Samaría, que van diciendo con soberbia y presunción: ¿Se cayeron los ladrillos?, pues reconstruiremos con sillares; ¿se derrumbó el maderamen de sicómoro?, pues lo reemplazaremos con cedros.

Contra muchas traducciones bíblicas, estos versos se formulan claramente en «perfecto»: la palabra divina ha alcanzado ya al reino del Norte; no se trata de un anuncio de futuro, sino de una explicación del pasado. No se dice explícitamente que se trata de una profecía de Amós, pero se puede deducir fácilmente del contexto. En primer lugar, el juicio contra el reino del Norte se dibuja como un terremoto («¿Se cayeron los ladrillos?»), como se puede ver también en la primera parte del poema:

> Por eso se inflama la ira del Señor contra su pueblo y extiende la mano para herirlo. Tiemblan los montes, yacen los cadáveres como basura por las calles. Y con todo no se aplaca su ira, sigue extendida su mano.

El terremoto como juicio es un elemento fundamental de la profecía de Amós (cf. Am 1,1; 2,13; 9,1). El poema, además, muestra otras relaciones con el libro de Amós (empezando con la propiedad formal del estribillo, cf. Am 4,6-12): podemos citar en Is 9,12 el motivo de la «no-conversión» (cf. Am 4,6.8.9.10.11), de las «heridas» (Am 4,9), así como del «no-buscar» (Am 5,4.5.6.14); Is 9,12: «Pero el pueblo no se ha vuelto al que lo hería, no ha buscado al Señor de los ejércitos». A la vista de tal proximidad, parece que podría deducirse que Is 5,9-10 hace alusión al libro de Amós. Esto significaría, respeto al contenido, que la amenaza de juicio contra Judá en el libro de Isaías no constituía una nueva amenaza de Dios, sino una prolongación del juicio originalmente dirigido al reino del Norte. Isaías no anunciaría, por tanto, nada nuevo respeto a lo anunciado por Amós, solo que el mensaje de Amós se extiende ahora a Judá.

Si estas observaciones sobre el poema son correctas, sería conveniente comparar la visión vocacional de Is 6 con las visiones de Amós en Am 7-9: así como Amós, en el despliegue narrativo de sus visiones, debe aceptar que el juicio es ineludible[127], igualmente Isaías (Is 6) tiene que aprender

125. Blum, 1992/1993; 1997: cf. Keel, 2007, 374-375.
126. Cf. Blum, 1994.
127. Jeremias, 1995.

que la misión a la que le ha destinado Dios tiene un contenido tal, que quien acepte voluntariamente ser enviado, va a sufrir el mayor rechazo.

Todavía antes del exilio, y probablemente durante el reinado de Josías, la tradición de Isaías va a ser sometida a una nueva interpretación, especialmente estudiada por Barth[128] y calificada por él como redacción «asiria». Esta nueva interpretación extendía el juicio: según el libro de Amós e Is 9,7, ya había descargado sobre el reino del Norte; posteriormente, según la tradición de Isaías, también sobre Judá; ahora incluía al instrumento mismo de Dios, Asiria:

> Is 14,24-27: El Señor de los ejércitos lo ha jurado: «Lo que he planeado sucederá, lo que ha decidido se cumplirá: quebrantaré a Asiria en mi país, la pisotearé en mis montañas, resbalará de los míos su yugo, su carga resbalará de sus hombros. Este es el plan decidido, *esta es la mano extendida* sobre todos los pueblos: Y si el Señor de los ejércitos decide, ¿quién lo impedirá?; *si su mano está extendida*, ¿quién se la apartará?».

La cita en Is 14,26-27 del estribillo del poema (Is 5,25; 9,11.16.20; 10,4) deja ver que el juicio a Asiria es la ampliación del juicio a Israel y Judá.

Con la caída de Asiria amanece para Judá el tiempo de salvación, como se experimentó en la prosperidad de la época de Josías:

> Is 8,23; 9,1-6a: ... Si en otro tiempo humilló el país de Zabulón y el país de Neftalí, en un futuro ensalzará el camino del mar, allende el Jordán, la comarca de los paganos. El pueblo que caminaba a oscuras vio una luz intensa, los que habitaban un país de sombras se inundaron de luz. Acreciste la alegría, aumentaste el gozo: gozan en tu presencia, como se goza en la siega, como se alegran los que se reparten el botín. Porque la vara del opresor, el yugo de sus cargas, su bastón de mando los trituraste como el día de Madián. Porque la bota que pisa con estrépito y la capa empapada en sangre serán combustible, pasto del fuego. Porque un niño nos ha nacido, nos han traído un hijo: lleva el cetro del principado y se llama «Milagro de consejero, Guerrero divino, Jefe perpetuo, Príncipe de la paz». Su glorioso principado y la paz no tendrán fin, en el trono de David y en su reino; se mantendrá y consolidará con la justicia y el derecho, desde ahora y por siempre.

La mirada agradecida al nacimiento de un rey en Is 9,1-6 (en contra de su posterior recepción eclesial, no se trata de una promesa mesiánica a causa de su formulación en pasado), hace referencia muy probablemente a Josías, que subió al trono de Judá con ocho años de edad (2 Re 22,1-2). De este modo, Is 9,5 se reformula como cumplimiento de Is 7,14, entendida como mesiánica en contra de su sentido original:

128. Barth, 1977; crítico, Becker, 1997.

9,5: Porque un niño nos ha nacido, *nos* han traído un hijo:	7,14: Mirad, la joven está encinta y dará a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emanuel (Dios con *nosotros*)

El descalabro del poder asirio fue visto bajo perspectiva salvífica para Judá y como juicio para Asiria.

El libro de Isaías es un libro profético llamativamente «no deuteronomista»[129]. Posiblemente su fuerte orientación teológica tradicional en favor de Sión es la que le ha impedido irse impregnando poco a poco de interpretaciones deuteronomistas, como las que conocen los libros de Amós y Jeremías.

4. *Tradiciones legales*

El Pentateuco contiene tres grandes colecciones legales: el libro de la Alianza (Éx 20-23), el código de Santidad (Lev 17-26) y el Deuteronomio. De ellas, se considera con razón la más antigua el libro de la Alianza. Las tres colecciones presentan signos de ampliaciones literarias en su interior, pero se pueden definir con claridad sus relaciones mutuas en base a explicaciones intra-bíblicas: el Deuteronomio puede ser considerado en muchos puntos como re-interpretación del libro de la Alianza[130]; el código de Santidad, por su parte, ajusta materiales deuteronomistas con el documento sacerdotal[131].

a) *El libro de la Alianza*

En Éx 20,22-23,33 encontramos un corpus legal que se denomina libro de la Alianza, a causa de Éx 24,7 («Tomó [Moisés] el documento del pacto y se lo leyó en voz alta al pueblo»). Existe un amplio consenso en afirmar que este corpus representa una entidad literaria que ha crecido en el tiempo como tal. Sin embargo, la valoración histórico-formal de sus principales tendencias teológicas se ha dividido notablemente en los últimos diez años. Mientras Halbe[132] definía el núcleo del libro de la Alianza como acta legal de privilegios religiosos, apoyándose en Éx 34, recientemente Otto (1988; 1998b), Schwienhorst-Schönberger (1990), Osumi (1991), Rothenbusch (2000), Kratz (2000a, 145-150) y Albertz (2003) coinciden en afirmar, por el contrario, que las normas eran originalmente «profanas» («Mishpatim»), procedentes de la tradición legal

129. Cf. sobre el problema, Perlitt, 1989/1994.
130. Por ejemplo, Morrow, 1995; Levinsin, 1997; Otto, 1999.
131. Cf. Otto, 2000a.
132. Halbe, 1975, 319-505.

oriental[133], y que posteriormente sufrieron un proceso secundario de «teologización»[134]. La base de esta opinión se encuentra —junto en una nueva propuesta sobre el desarrollo literario de Éx 20-23—, en una perspectiva diferente de la historia de la religión en el Antiguo Testamento, que ha hecho imposible mantener la clásica aproximación al derecho que estableció Alt (1934). Alt distinguía entre leyes apodícticas y casuísticas, y veía en el derecho apodíctico —que formula prohibiciones categóricas sin mención de los diferentes castigos («no debes...»)— la herencia nómada genuina de Israel; mientras que la leyes casuísticas —que ligan distintas actuaciones a diversos castigos («si..., entonces...»)— habrían sido tomadas de Canaán. Hoy es claro que no se puede mantener ni la división apodíctico-casuística como proveniente de Israel-Canaán, ni la tesis del origen exclusivamente nómada de Israel.

Teologizar el derecho conlleva cambiar la comprensión del derecho. Hay que tener claro que las colecciones legales del antiguo Oriente, contra sus denominaciones tradicionales, no son «códigos», sino libros de derecho[135]. Esto significa que no se trata de libros prescriptivos, sino descriptivos, que pretenden ser «una ayuda pero no una regulación en tema jurídico»[136]. En el antiguo Oriente la instancia jurídica no es lo prescrito en la ley, sino el rey[137]. Que en Egipto, antes de la época griega, no existiera ninguna ley escrita hasta la que promulgó el rey Haremhab de la XVIII dinastía, no es ninguna excepción; más bien, este dato ilustra cómo influyó la visión griega y romana del rey como *nomos empsychos* o *lex animata*[138]. De acuerdo con esto, hay que imaginar las más antiguas prescripciones «profanas» del Código de la Alianza como modelos que servían al aprendizaje del derecho, pero que no obligaban por sí mismas. Un ejemplo de este tipo de afirmaciones jurídicas lo podemos encontrar en Éx 22,4-5, formuladas en tercera persona:

> Cuando alguien arrase un campo o una viña llevando a su rebaño a pastar en campo ajeno, lo restituirá con lo mejor de su propio campo o viña. Cuando se declare un incendio y se propague por los zarzales y devore las mieses, las gavillas o el campo, el causante del incendio pagará los daños.

Éx 22,6-8 deja claro que en este tipo de determinaciones no se trata de derecho «profano»:

133. Otto, 1991.
134. Sobre la historia de los conceptos, cf. Albertz, 2003b, 187, n. 1.
135. Cf. Assmann, 2000, 178-189; cf. Lohfink, 1995, 366; Houtman, 1997, 18; Rothenbusch, 2000, 408-473.
136. Assmann, 2000, 179.
137. Rothenbusch, 2000, 410, con n. 61.
138. Assmann, 2006, 321.

> Cuando alguien confíe en depósito a su prójimo dinero o cualquier otro objeto, y el objeto sea robado de casa de este, entonces, si se descubre al ladrón, restituirá el doble, y si no se descubre, el dueño de la casa se presentará ante Dios y jurará que no ha tocado el objeto del prójimo. En delitos contra la propiedad, de toro, asno, oveja, capa o cualquier otro objeto perdido, si uno afirma que el objeto es suyo, se llevará el pleito ante Dios, y aquel a quien Dios declare culpable, pagará al otro el doble.

En casos en que no se puede decidir, se prevé una ordalía. Pero es claro que Dios en estos textos no es el legislador, ni, en todo caso, un juez.

Todo esto cambia en el momento en que el libro de la Alianza, especialmente mediante su introducción en 20,22-21,1, así como por sus motivaciones y advertencias escritas en segunda persona, se convierte en «derecho divino» y pone el fundamento de toda la historia jurídica del Antiguo Testamento, que, a partir de entonces, pasa a ser únicamente explicación del antiguo derecho divino. La ley se separa de su tradicional autoridad real y, por decirlo así, se «desencarna» en la escritura[139]. Por ello, casi el 50 % de las prescripciones del Antiguo Testamento tienen una explicación que aclara el origen de cada prescripción: formula una promesa en el caso de que se respete, ofrece una fundamentación, expresa una amenaza o declara su sentido. Esto resulta comprensible, porque tales prescripciones (ya) no disponen de una instancia que cuide de su ejecución. Dependen de sí mismas[140]. Así se puede ver en Éx 22,20-23:

> No oprimirás ni vejarás al emigrante, porque emigrantes fuisteis vosotros en Egipto. No explotarás a viudas ni a huérfanos, porque si los explotas y ellos gritan a mí, yo les escucharé. Se encenderá mi ira y os haré morir a espada, dejando a vuestras mujeres viudas y a vuestros hijos huérfanos.

Por lo que respecta al contenido del libro de la Alianza, ahora convertido en derecho divino, llama la atención que los complicados casos jurídicos ya no funcionan como modelos, sino como portadores de contenidos teológicos centrales, tales como derecho, justicia y misericordia[141], que ocupaban la primera línea en la predicación de Oseas, Amós, Miqueas e Isaías[142]: «La ruptura de toda evidencia, que lamentaban los profetas de finales del siglo VIII y comienzos del VII, y que luego transformaron en juicio divino contra un pueblo apóstata, impregna del tal modo el libro de la Alianza que transforma el lamento y la acusación de los profetas en derecho divino positivo»[143]. De hecho, existen muchas relaciones entre

139. Cf. Otto, 1999d.
140. Frymer-Kensky, 2003, 979.
141. Assmann *et al.*, 1998.
142. Sobre el trasfondo social, cf. Kessler, 1992; 2006.
143. Kratz, 2000a, 147-148; cf. Albertz, 2003b, 193.

la tradición de los profetas y el libro de la Alianza[144], que se pueden explicar de este modo. Compárese, por ejemplo, Am 2,6-8 con el mandamiento divino en segunda persona, contenido en Éx 22,24-26:

> Am 2,6-8: Así dice el Señor: «A Israel, por tres delitos y por el cuarto, no lo perdonaré; porque *venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias*; revuelcan por el polvo al desvalido y tuercen el proceso del indigente... se acuestan sobre ropas dejadas en fianza, junto a cualquier altar beben el vino de multas en el templo de su Dios».

> Éx 22,24-26: «*Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él usurero, cargándole de intereses*. Si tomas en prenda la capa de tu prójimo, se la devolverás antes de ponerse el sol, porque no tiene otro vestido para cubrir su cuerpo y para acostarse. Si grita a mí, yo le escucharé, porque yo soy compasivo».

Junto con la recepción de la tradición profética —se limite solo al contenido o sea también literaria[145]— hay en el libro de la Alianza un segundo elemento característico, que proviene de su interpretación como derecho divino en segunda persona: revisten un cuño llamativamente relacionado con el Éxodo. Ya el comienzo redaccional del libro de la Alianza, con la prohibición de imágenes (Éx 20,33) y el tema de la liberación de esclavos (21,2) despierta fuertes asociaciones con la tradición del Éxodo:

> Éx 20,23 (cf. 23,13b): No me coloquéis a mí entre dioses de plata ni os fabriquéis dioses de oro.

> Éx 21,2: Cuando te compres un esclavo hebreo, te servirá seis años y el séptimo marchará libre, sin pagar nada.

Algo parecido podemos detectar en los pasajes en forma de historia en Éx 21-23 y en el epílogo del libro de la Alianza:

> Éx 23,31b-33: Los habitantes de ese país los pondré en tus manos y tú los echarás de tu presencia. No harás alianza con ellos ni con sus dioses y les dejarás habitar en tu país, no sea que te arrastren a pecar contra mí, adorando a sus dioses, que serán para ti una trampa.

Todo el conjunto de temas relacionados con el Éxodo indica que fueron introducidos en su actual contexto narrativo en el marco de la interpretación del libro de la Alianza como derecho divino; pero es poco probable que todos los pasajes de derecho divino en segunda persona pertenezcan al mismo nivel literario.

144. Cf. Dearman, 1988, 58-59.
145. Cf. Levinson, 2004, 297, n. 41.

b) *Deuteronomio*

El nombre «Deuteronomio», que se da al quinto libro del Pentateuco, proviene de un malentendido del traductor griego de Dt 17,18 («segunda ley» en vez de «copia de la ley»), pero resulta apropiado tanto en cuanto a la historia de sus orígenes como bajo el punto de vista narrativo-contextual. El Deuteronomio es en gran parte una nueva edición del libro de la Alianza, nacida de las exigencias de la centralización del culto[146]; y en la lectura continua del Pentateuco el Deuteronomio no es más que la promulgación de la legislación que Moisés dio al este del Jordán[147]. Incluso el núcleo literario de la ley de centralización del culto en Dt 12,13-14 depende literariamente de la ley sobre el altar del libro de la Alianza en 20,24, e incluso la cita[148]:

> Dt 12,13-14: ¡Cuidado! No ofrezcas sacrificios *en cualquier santuario* que veas, sino solo en el lugar que el Señor se elija ofrecerás tus holocaustos.

> Éx 20,24: Hazme un altar de tierra y en él ofrecerás tus holocaustos, tus sacrificios de comunión, tus ovejas y tus vacas. *En los lugares* donde pronuncie mi nombre bajaré a ti y te bendeciré.

Pero también las leyes concretas se formularon de nuevo en el sentido de la centralización cultual:

> Dt 15,12-18: Si se te vende tu hermano, hebreo o hebrea, te servirá seis años, *y al séptimo lo dejarás ir en libertad*. Cuando lo dejes en libertad, no lo despidas con las manos vacías... Pero si él te dice: «No quiero marcharme, porque me he encariñado contigo y con tu casa» —porque le iba bien contigo—, coge un punzón, clávale la oreja a la puerta y será tu esclavo para siempre, y lo mismo harás con tu esclava.
>
> No te parezca muy duro dejarlo en libertad; el haberte servido seis años equivale al salario de un jornalero, y además el Señor, tu Dios, bendecirá cuanto hagas.

> Éx 21,2-7: Cuando te compres un esclavo hebreo, te servirá seis años *y el séptimo marchará libre*, sin pagar nada...
>
> Pero si el esclavo dice: «Me he encariñado con mi amo, con mi mujer y con mis hijos: no quiero marchar libre»; entonces su dueño lo llevará **delante de Dios**, lo acercará a la puerta o a la jamba y con un punzón clavará la oreja del esclavo, y este quedará esclavo para siempre.

146. Morrow, 1995; Levinson, 1997; Otto, 1999a.c; Kratz, 2000a; de otra opinión, Van Seters, 1996; 2003; con él, Levinson, 2004.
147. Cf. Schmid, 2004b.
148. Levinson, 1997.

La reformulación en Dt 15,12-18 de la ley sobre la esclavitud de Éx 21,2-7 muestra de modo ejemplar una serie de reinterpretaciones: la esclavitud en cuanto tal en Éx 21 es algo evidente («Cuando te compres un esclavo»), mientras que en Dt 15, sí se acepta, pero se ve mal («Si se te vende», es decir, «si se tiene que vender»; «tu hermano»). En la liberación del esclavo en Dt 15 hay que proveerlo de tal forma que pueda volver a construir su propia existencia, sin tener que volver a caer de nuevo en la esclavitud. Pero si el esclavo va a seguir sirviendo en casa de su amo para siempre, se sella con un rito que en Éx 21 tiene características sacras («delante de Dios»), mientras que en Dt 15 es algo profano. Especialmente significativo es el último paso en Dt 15 que, por una parte, motiva la fundamentación de la liberación del esclavo y, por otra, promete la bendición divina para quien cumpla el mandato: el derecho en el Deuteronomio intenta claramente imponerse por convencimiento, no por fuerza coercitiva.

Para ubicar la publicación de una parte fundamental del Deuteronomio en tiempos de Josías se ha apelado a la relación, descubierta por W. M. K. de Wette en su *Dissertatio critica* (1805), entre la narración sobre la reforma de Josías en 2 Re 22-23 y la preocupación primaria del Deuteronomio: la reforma de Josías, con sus máximas de «unidad de culto» y «pureza de culto», incorpora las exigencias básicas del Deuteronomio, por lo que se identificó a este con el documento que avalaba la reforma.

Realmente es discutible la historicidad de la reforma de Josías (cf. *supra* C.I). Además, la relación histórica entre el Deuteronomio y la reforma no se puede probar con suficiente seguridad, dada la controvertida situación de la crítica literaria tanto sobre el Deuteronomio como sobre 2 Re 22-23. Se corre el peligro de un argumento circular, si ya se presupone la relación que se pretende probar con la crítica literaria[149].

Igualmente, la ubicación histórica del contenido fundamental del Deuteronomio en época asiria tardía podría ser apropiada, aunque la discusión crítica la ha vuelto lábil[150]. El argumento crucial se basa en la observación de que Deuteronomio está estructurado según el estilo de un juramento asirio de fidelidad (*ade*), solo que ahora no exige lealtad absoluta al emperador asirio, sino al Señor. No es necesario recurrir a la vieja tesis de que el Ur-Dt (en el ámbito de Dt *13+*28) sea una traducción de VTE §10.56, junto con otros elementos[151]. A ella se oponen, en pri-

149. Otto, 1997b; 1999a.
150. Cf. la «lucha en torno al Deuteronomio» en los años veinte del siglo XX (Hölscher, 1922; Baumgartner, 1929); recientemente Kaiser, 1992, 90-99; Clements, 1996; Sacchi, 1999, 114; Kratz, 2000a, 118-138; 2010a; Aurelius, 2003a; Noll, 2007, 331-332; Pakkala, 2009, defienden la época del exilio o posterior al exilio; de otra opinión, MacDonald, 2010.
151. Otto, 1999a, 57-90.

mer lugar, la crítica literaria interna del Deuteronomio, que no permite contemplar Dt *13 como un núcleo literario, así como, por otra parte, la imposible transmisión literal de VTE en los pasajes mencionados[152]. El trasfondo neo-asirio del Deuteronomio es fácil de comprender bajo el punto de vista de la historia de la tradición: el Deuteronomio constituye una recepción subversiva de la teología neo-asiria de los tratados de vasallaje[153]. También el programa supuestamente típico de la centralización del culto tiene un paralelo en la ligazón del dios Assur con la capital de asiria; este paralelismo podría, al menos, haberlo motivado[154].

Si se mantiene el comienzo del Deuteronomio primitivo en tiempos de Josías, hay que investigar sus conexiones literarias. Ya hemos mencionado la recepción intercultural de la teología neo-asiria de los tratados de vasallaje. El Deuteronomio parece haber recibido de ella la influencia mayor. Así ocurre, por ejemplo, con el concepto teológico deuteronómico del «amor de Dios», que no proviene de Oseas, como se aceptaba de acuerdo con Alt, sino de un concepto del antiguo Oriente, que en el derecho internacional de los tratados significaba la lealtad política[155]: «Si vosotros no amáis como a vosotros mismos a Asurbanipal, el príncipe heredero, hijo de Asaradón, rey de Asiria, vuestro señor...»[156], entrarán en acción las sanciones mencionadas en la siguiente sección de las maldiciones.

Con todo, el Deuteronomio muestra intensas relaciones con la tradición israelita. Ya hemos mencionado que el Deuteronomio es una enmienda «centralizada» del libro de la Alianza. Al reformularlo, el Deuteronomio se preocupa por solucionar posibles conflictos de la vida cotidiana con el culto centralizado. Así, por ejemplo, en Dt 12 se liberaliza el sacrificio profano en las propias localidades; la obligación de los esclavos en los santuarios familiares o locales (Éx 21,6) también se seculariza (Dt 15,17); y, finalmente, el establecimiento de ciudades de asilo (Dt 19,1-13) cumple la función asignada antes a los santuarios locales (Éx 21,12-14).

En el Deuteronomio es también claramente identificable la creación de un *ethos* de solidaridad fraterna[157] (compárese Éx 21,2-7 con Dt 15,12). Se puede explicar teológicamente a partir de la distinción que el Deuteronomio establece entre Dios y el pueblo en la teología de la Alianza, e históricamente, mediante el flujo a Judá de refugiados del reino del Norte en el siglo VII a.C. Posiblemente hay que contar con que, úni-

152. Cf. Rüterswörden, 2002; Pakkala, 2006a; cf. también Morrow, 2005; Steymans, 2006, 332, n. 5.
153. Otto, 1997b; 1999a; cf. Keel, 2007, 578; pero cf. Levin, 2013.
154. Maul, 1997, 122; Otto, 1999a, 350-351; cf. Keel, 2007, 555-556.
155. Moran, 1963; Olyan, 1996; cf. Rüterswörden, 2006.
156. VTE 24, 266-268 [ANET 534-541. Especialmente 537].
157. Cf. Köckert, 2004.

camente tras la caída del reino del Norte, fue posible una conciencia de unidad política y étnica entre Israel y Judá[158]. Los textos del tiempo de coexistencia de los dos reinos separan claramente la «casa de Israel» y la «casa de Judá», mientras que el discurso teologizado de «Pueblo de Dios» se basa en la pérdida de la autonomía estatal, en todo caso, del reino del Norte.

Si estas reflexiones son acertadas, se abren posibilidades para una interpretación específica, bajo el punto de vista religioso-político, del «Escucha, Israel» (*Shema'*; Dt 6,4). Aquí se exige: «Escucha, Israel: Yahwé, nuestro Dios es único». La traducción e interpretación más probable del sentido original de esta exigencia es que la unicidad de Yahwé se basa en el Yahwé de Jerusalén, poniendo un límite a otras legítimas manifestaciones de Yahwé, como exige la centralización del culto en Dt 12 para la práctica ritual[159]. La opinión, defendida en diversos lugares, que interpreta Dt 6,4 en el sentido del primer mandamiento[160], solo se puede aceptar si se la considera como una primera recepción del «Escucha, Israel», casi contemporánea al primer mandamiento, pero no como su sentido original.

El Deuteronomio, además, está claramente influenciado por la tradición sapiencial[161]. Junto a puntos concretos de contacto, debemos subrayar, sobre todo, la transposición deuteronómica del binomio acción-consecuencia en la esfera del derecho divino: si Israel cumple los mandamientos que se le han dado, recibirá bendiciones; de otro modo, caerán sobre él maldiciones.

El influjo de la profecía sobre el Deuteronomio actual[162] parece ser solo producto de una posterior historia literaria[163]

Bajo el punto de vista de la historia literaria, no es fácil exagerar el significado del Deuteronomio. Su hermenéutica interna e intercultural[164], que abarca tanto al libro de la Alianza como sutilmente la teología asiria de los pactos —y la reinterpreta—, le ha conferido un marchamo propio, caracterizado a la vez por tradición e innovación. Esta amalgama exegética de tradición e innovación puede ser reconocida, bajo el punto de vista formal, como de importancia fundamental en la historia literaria del Antiguo Testamento, incluso en otros ámbitos textuales. Respeto al contenido, el Deuteronomio ha ejercido una influencia formativa y

158. Kratz, 2000b; 2006; Na'aman, 2009; 2010; Fleming, 2012.
159. Höffken, 1984; Jeremias y Hartenstein, 1999, 113, n. 135; Kratz, 2000a, 130-133; Pakkala, 1999, 73-84; Keel, 2007, 583-584; cf. ya Bade, 1910.
160. Veijola, 1992a; 1992b; Van Oorschot, 202, 125; Aurelius, 2003a.
161. Weinfeld, 1972, 244-319; Brekelmans, 1979; Braulik, 1996/1997, 2003.
162. Zobel, 1992.
163. Otto, 1998a.
164. Levinson, 1997.

provocadora: la tradición deuteronómico-deuteronomista acompaña la historia literaria del Antiguo Testamento hasta su final y más allá; mientras que, durante este tiempo, tal corriente de tradición ha despertado conceptos opuestos, el más prominente de los cuales ha sido formulado en el documento sacerdotal[165].

165. Knauf, 2000a.

D

LA LITERATURA DEL PERÍODO BABILÓNICO (SIGLO VI A.C.)

I. TRASFONDO HISTÓRICO

Quizás ya antes de la caída de Nínive el año 612 a.C. y de los despojos del imperio asirio en Harán el 610 a.C., pero finalmente tras la muerte de Josías en o cerca de Megiddo el año 609 a.C.[1] (la correspondiente derrota la reconstruye solo 2 Cr 35,20-24), Judá cae bajo el poder egipcio[2]: los asirios traspasaron a sus antiguos vasallos y nuevos aliados el poder sobre Palestina. El faraón egipcio Neco II destituyó al hijo de Josías, Joacaz, entronizado por los nobles judíos inmediatamente después de la muerte de Josías, y puso en el trono a su hermano mayor Eliacín/ Joaquín (608-598). Pero no duró mucho este episodio de dominio egipcio. Con la victoria de Nabucodonosor II, a la sazón corregente de Babilonia, contra los egipcios en la batalla de Karkemish (605 a.C.), comenzaron los —llamados en la Biblia— «setenta años» (Jr 25,12; 29,10) de hegemonía babilónica en el antiguo medio Oriente; un período comparativamente breve pero decisivo política y teológicamente, y de enorme significado para Jerusalén y Judá —en todo caso para los círculos elitistas que producían y conservaban la literatura—, caracterizado por la desaparición de la monarquía, del estado y del templo y, al mismo tiempo, por la supervivencia de la religión y la cultura.

Después del 605 a.C. Judá se convirtió bajo Joaquín en un estado vasallo de Babilonia. Como consecuencia del fallido ataque de Nabucodonosor contra Egipto, el año 601 a.C., parecía llegado el tiempo para Joaquín de liberarse del vasallaje. Solo después de un cierto tiempo, el 597 a.C., tuvo lugar la acción punitiva babilónica, que afectó a Jeconías, hijo de Joa-

1. Cf. Na'aman, 1991.
2. Sobre la opinión tradicional de un «vacío de poder», cf. Keel, 2007, 512-517.

quín[3]. El ejército babilónico conquistó Jerusalén, deportó a la clase alta y a los artesanos (constructores de armas) —según 2 Re 24,14, «más de diez mil»— y entronizó como rey marioneta a otro hijo de Josías: Matanías/Sedecías. El número «diez mil» puede ser exagerado. Jr 52,28-30 habla de 3023 judíos que fueron deportados el año 597. Posiblemente, la ruptura de Sedecías con Babilonia —cuya motivación política no es clara— pudo estar relacionada con el cambio de poder en Egipto de Psamético II a Apries (Hofra)[4]. En todo caso, el ejército babilónico volvió a presentarse en Judá, ahora bajo la égida del emperador en persona, y tomó Jerusalén el año 587 a.C. El motivo político de los babilonios habría que buscarlo posiblemente en la aspiración de Judá a convertirse en la puerta de entrada de la influencia egipcia en el Levante[5]. Fueron destruidos la ciudad y el templo, el rey fue deportado, sus hijos asesinados[6]. De nuevo tuvo lugar una deportación, que los libros de los Reyes presentan como abarcadora de la mayor parte de la población:

> 2 Re 25,8-12: El día séptimo del quinto mes (que corresponde al año diecinueve del reinado de Nabucodonosor en Babilonia) llegó a Jerusalén Nabusardán, jefe de la guardia, funcionario del rey de Babilonia. Incendió el templo, el palacio real y las casas de Jerusalén, y puso fuego a todos los palacios. El ejército caldeo, a las órdenes del jefe de la guardia, derribó las murallas que rodeaban a Jerusalén. Nabusardán, jefe de la guardia, se llevó cautivos al resto del pueblo que había quedado en la ciudad, a los que se habían pasado al rey de Babilonia y al resto de la plebe. De la clase baja dejó algunos, como viñadores y hortelanos.

La narración del libro de las Crónicas va más allá y habla de una total despoblación del territorio:

> 2 Cr 36,17-21: Entonces envió [Yahwé] contra ellos al rey de los caldeos, que mató en su santuario a sus hijos: a todos los entregó en sus manos, sin perdonar joven, muchacha, anciano o canoso... Se llevó desterrados a Babilonia a los supervivientes de la matanza y fueron esclavos suyos y de sus descendientes hasta el triunfo del reino persa. Así se cumplió lo que anunció el Señor por Jeremías, y la tierra disfrutó de su descanso sabático todo el tiempo que estuvo desolada, hasta cumplirse setenta años.

Ninguna de las dos narraciones paralelas merece confianza histórica, pues tanto los datos arqueológicos de los lugares habitados de Judá como Jr 52,28-30, que habla de tres deportaciones (597 a.C.: 3023 ju-

3. Cf. Noth, 1971.
4. Keel, 2007, 613.
5. Keel, 2007, 775.
6. Pero cf. Pakkala, 2006b.

díos; 587 a.C.: 832 judíos; 582 a.C.: 745 judíos), presentan otro cuadro: la mayoría de la población permaneció en el campo, aunque la disminución de habitantes producida por las deportaciones hubiera sido importante[7]. La teoría de la «tierra vacía», defendida especialmente por las Crónicas, pero introducida también secundariamente en los libros de Reyes y en las tradiciones de Jeremías y Ezequiel[8], se basa en la perspectiva de descendientes de grupos privilegiados de exiliados que se reivindicaban como herederos legítimos del Israel monárquico y se imaginaban la tierra durante el exilio como un «vacío» que esperaba solo su regreso —y de nadie más—.

Tras la deportación del rey de Judá y la destrucción de Jerusalén parece que Nabucodonosor estableció una administración (o, lo que es menos probable, una especie de reino[9]) bajo Godolías en Mizpá, pero que pronto fue asesinado. La razón de este hecho sangriento podría buscarse en una posible aspiración de Godolías, que carecía de ascendencia davídica, a gozar de honores reales. Pero esto se discute[10]. Como consecuencia, Judá dejó de ser una entidad política independiente y se supone que fue incorporada a la provincia de Samaría[11].

La vida literaria y religiosa siguió adelante tanto en el país como en el exilio de Babilonia[12]. Cambiando la praxis con la que los asirios habían tratado a los deportados, los babilonios afincaron a los exiliados judíos en colonias cerradas y así pudieron no solo conservar, sino incluso desarrollar sus peculiaridades[13].

Pero el dominio babilónico del mundo duró poco. No sobrevivió por mucho tiempo a la muerte de Nabucodonosor II (562 a.C.). A Amel-Marduk (= Evil-merodac 562-560 a.C.) y a Neriglisar (560-556 a.C.) sucedió Nabónido durante los años 556-539[14]. Sus predilecciones religiosas y cultuales le enfrentaron a la influyente casta sacerdotal de Marduc, que le odiaron de tal modo que celebraron el ascenso de Ciro, rey de Persia, previsible desde la caída de Lidia (546 a.C.), y le proclamaron en Babilonia libertador, cuando el año 539 a.C. entró en la ciudad sin ninguna resistencia[15].

7. Knauf, 2000 s; Barstad, 2003; algo diferente, Lipschits, 2003b; Stern, 2004; en modo especulativo, Keel, 2007, 614-619.773-775.

8. Schmid, 1997.

9. Cf. Oswald, 1998, 132-133; en contra Keel, 2007, 778-779.

10. Stipp, 2000; Albertz, 2001, 82, n. 153; cf. Keel, 2007, 776-783.

11. Sobre la instauración de la provincia autónoma de Yehud en la época persa, cf. Keel, 2007, 967-992.

12. Barkay, 1993.

13. Pohlmann, 1996, 13-18; Becking, 1998; Joannès y Lemaire, 1999; Pearce, 2006; cf. Zadok, 1979.

14. Beaulieu, 1989; Kratz, 2004a; Keel, 2007, 848-849.

15. Keel, 2007, 849-850.

II. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS

La época babilónica de la historia teológica del Antiguo Testamento se caracteriza por convulsiones fundamentales, sobre las que hay que precisar desde un comienzo lo siguiente: los posicionamientos en el Antiguo Testamento no hay que interpretarlos únicamente como reflejos de experiencias históricas, sino en el marco de procesos intelectuales y culturales más amplios; y hay que investigar su propio influjo en la historia. Que tras la catástrofe de Judá y de Jerusalén no hubiera desaparecido también la religión de Judá —lo que hubiera sido habitual en casos parecidos del antiguo Oriente—, tiene que ser debido a procesos intelectuales (espirituales) que tuvieron lugar en el siglo VII a.C. Los textos y escritos de esta época ya habían tenido que afrontar en gran medida la experiencia del fracaso del reino del Norte; así, habían empezado a desarrollar visiones de «Israel», que no dependían del hecho de constituir un estado y gozar de soberanía política, sino que acentuaban teológicamente la promesa (pasos previos de la historia patriarcal), la elección (narraciones de Moisés-Éxodo, de los Jueces, «libros de los Reyes») o la Alianza (Deuteronomio). Probablemente, el concepto de Israel como pueblo de Dios —no determinado por su territorio— estaba a su disposición desde hace más de un siglo[16].

Se ha hecho notar con razón[17] que la imagen de una divinidad que se volvía contra sus fieles no era en el antiguo Oriente exclusiva de Israel. Se encuentran ejemplos en la Estela de Mesa (línea 4: «Omrí era rey de Israel y subyugó a Moab durante largo tiempo, pues Kamosh había castigado su país»[18]), o también en un texto babilónico editado por Lambert (1967), que explica la destrucción de Babilonia por los elamitas como fruto de la ira de Marduc contra Babilonia. Habría también que mencionar «La maldición de Acad»[19] o la crónica de Weidner[20]. Finalmente habría que hacer referencia a textos interpretativos del antiguo Oriente, que relacionan la destrucción de templos con el abandono previo de sus divinidades[21]. De todos modos, la fuerza del juicio divino contra su pueblo en el antiguo Israel no tiene paralelo real en el antiguo Oriente.

Tras la experiencia de la propia catástrofe, textos como Jr 50-51 e Is 47 podían desarrollar una parecida esperanza de juicio contra Babilonia, el poder que ha-

16. Kratz, 2000b.
17. White, 1980, 183.192, notas 22-23; Kratz, 2008.
18. RTAT 255-256 [ANET 320].
19. Falkenstein, 1965, especialmente pp. 68-69.
20. Arnold, 1994.
21. Cf., por ejemplo, la epopeya de Erra (o Nergal) (TUAT III, 781-801 [ANET 508-512]) o la inscripción de Adad-guppi (TUAT II, 479-485 [ANET 560]); Rudnig, 2007, 276.

bía destruido Jerusalén; estos textos mantuvieron viva la esperanza de la destrucción de Babilonia, algo que nunca sucedió históricamente[22]. Por ello, Jr 50-51 e Is 47 se pueden colocar con toda probabilidad en la época babilónica. El esperado juicio contra Babilonia se presenta en Jr 50-51 como prolongación del juicio, ya actuado por la misma Babilonia, contra Judá. Algunos textos concretos de Jr 50-51 pueden ser citas textuales de amenazas contra Judá, provenientes de la edición previa del libro de Jeremías, y ahora dirigidas contra Babilonia (comparar Jr 10,12-16 con 51,15-59[23]).

Jr 6,22-24: Así dice el Señor: «Mirad, un ejército viene desde el norte, una multitud se moviliza en el extremo del mundo, armados de arcos y jabalinas, implacables e inexorables, sus gritos resuenan como el mar, avanzan a caballo, formados como soldados contra ti, *Sión*. Al oír su fama *nos* acobardamos, *nos* atenazan ansias y espasmos de parturienta».

Jr 50,41-43: «Mirad, un ejército viene desde el norte, una multitud y muchos reyes se movilizan en el extremo del mundo: armados de arcos y jabalinas, implacables e inexorables, sus gritos resuenan como el mar, avanzan a caballo, formados como soldados contra ti, *Babilonia*. Al oír su fama, *el rey de Babilonia* se acobarda, *lo* atenazan ansias y espasmos de parturienta».

Pero la historia intelectual previa de Israel y de Judá en el siglo VII a.C. no ofrecía sin más los instrumentos para una interpretación teológica capaz de iluminar el futuro. Más bien, habían creado las condiciones de posibilidad para poder desarrollar tales interpretaciones. Como indican los textos del período babilónico, a ello se llegó mediante dolorosos procesos que, por un lado, se distanciaban de interpretaciones tradicionales y, por otro lado, debían entrar en discusión con otras concepciones concurrentes.

Los más cercanos eran los textos de lamentación. Bien mirados, no son simples expresiones religiosas, sino tomas de posición teológicas, Las lamentaciones, por ejemplo, en Lamentaciones y en Jr 4-10, son reflexiones que se confrontan con la teología preexílica sobre Sión, que mediante exégesis intra-bíblica meditan sobre el colapso de la ortodoxia anterior.

Casi al mismo tiempo, quizás algo más tarde, se formularon posiciones que relacionaban el colapso nacional con una crítica específica a los reyes. Se encuentran, por un lado, en los textos proféticos que critican a los reyes, por ejemplo, en el libro de Jeremías (Jr 21-23); por otro, y de modo especial, con la inserción de 2 Re 24-25 —con su condena global de todos los reyes— a continuación de la descripción de la época mo-

22. Sobre Herodoto III, 159, cf. Schmid, 1996a, 253.
23. Cf. Toorn, 2007, 193-194.

nárquica de Israel y Judá; y finalmente, en los textos críticos respecto a los monarcas al comienzo del libro de Samuel, que en cierta forma anuncian ya el final: el santuario, el Arca, se pierde en manos de los filisteos (1 Sm 1-4) y se critica la institución monárquica en cuanto tal, antes de su instauración (1 Sm 8-12).

La posición que echa la culpa a los reyes se transformó y amplió pronto, trasfiriendo la acusación al conjunto del pueblo. Este proceso supone el convencimiento de que la monarquía se ha perdido irremediablemente. Esta orientación sobre el pueblo es muy clara en 2 Re 17,9-20 y en la reinterpretación que el relato sobre el establecimiento de los dos toros por Jeroboán I (1 Re 12) hace del episodio del becerro de oro (Éx 32). Las preocupaciones histórico-teológicas en Sm - Re encuentran un cierto paralelo en la interpretación del pasado en textos neo-babilónicos que fundamentan, por ejemplo, la destrucción de Babilonia por Senaquerib (689 a.C.) o el traslado de la estatua de Marduc a Babilonia, en la ira de Marduc contra su propio pueblo[24].

Sin embargo, la época babilónica no conlleva solo modificaciones decisivas en la interpretación de la teología de la historia, sino también en la comprensión de Dios. El abandono por parte de Dios de su santuario y su retirada a los cielos[25], que se encuentra en varios textos, constituye solo una de las muchas reformulaciones que se pueden percibir y que —en este caso— han acarreado decisivos impulsos a partir de la experiencia de la destrucción del templo. Pero es necesario diferenciar: Dios no se retira de la tierra al cielo, pues, incluso en textos de la época monárquica Dios puede actuar desde el cielo, sin perjuicio de que su trono esté en el templo. Sin embargo, solo a partir del exilio se desarrolla la imagen de un santuario celestial con mención explícita del trono de Dios.

El desarrollo literario de 1 Re 8 se puede leer como un ejemplo, bajo el punto de vista histórico-literario, de la retirada del trono de Dios al cielo: En 1 Re 8, a partir del v. 22 —como evolución de la idea tradicional más antigua de vv. 14-21— domina el pensamiento de que la presencia de Dios no está ligada al templo, sino que Dios reina desde el cielo. El nuevo comienzo de la oración en v. 22 hace que Salomón extienda sus manos «hacia el cielo» y menciona a continuación expresamente el trono celeste de Dios:

> 1 Re 8,30: «Escucha tú desde tu morada del cielo, escucha y perdona».
>
> 1 Re 8,38-39: «Si uno... extiende su mano hacia este templo y te dirige oraciones y súplicas, escúchalas tú desde el cielo, donde moras...»

24. Veenhof, 2001, 264-265; Blanco Wißmann, 2007, 220.
25. Schmid, 2006c; Keel, 2007, 799-800.

1 Re 8,44-45: «Cuando tu pueblo salga en campaña contra el enemigo... si rezan al Señor vueltos hacia la ciudad que has elegido y al templo que he construido en tu honor... escucha tú desde el cielo su oración y súplica...»

Son también fundamentales los comienzos de la formulación explícita de un programa monoteísta en la tradición del segundo Isaías. Solo a partir de la época babilónica se encuentran en el Antiguo Testamento formulaciones explícitas de monoteísmo: «Yo soy el Señor, y no hay otro; fuera de mí no hay dios» (Is 45,5). Naturalmente el monoteísmo bíblico no nació en el exilio, sino que se ha desarrollado progresivamente en Israel desde el tiempo de los asirios[26]. La teología política del libro de Isaías y del Deuteronomio ha podido influir mucho en este punto: imágenes como las de Is 10, que representan a Asiria como la vara de la ira divina y, en concreto, de la ira del Dios de Israel, no se formularon solo en época posterior a los asirios; y la estructura del Deuteronomio como un juramento de fidelidad exclusiva a Dios —y no al rey asirio—, con Dt 6,4 como declaración programática introductoria, muestran ya atisbos de visiones universalistas de Dios, políticamente definidas, que se desarrollarán posteriormente en los textos monoteístas del período exílico, especialmente en el segundo Isaías. Debemos hacer notar aquí que el establecimiento de una teología monoteísta se vio «contrarrestada» posteriormente con la formulación de una angelología (Daniel), el desarrollo de una figura como Satán (Crónicas, Zacarías, Job) o la representación de la sabiduría personificada y preexistente[27].

El período babilónico de la historia intelectual del Antiguo Testamento se caracteriza también por la recepción de conceptos científicos y cosmológicos de la ciencia babilónica. El origen del mundo —claramente facilitado por los contactos culturales de los exiliados sacerdotes judíos con la ciencia babilónica— se pensará a partir de ahora mediante la aceptación y discusión crítica de las visiones babilónicas: el mundo surgió mediante la separación de masas originales de agua, llamadas en Babilonia Tiamat[28] y en la Biblia (sin artículo) *tehôm* (Gn 1,2). Esta nueva visión científica del origen del mundo será formulada literariamente solo a comienzos del período persa en los textos sobre la historia primitiva, especialmente del documento sacerdotal[29]; pero la recepción de este material por razón de su origen, hay que colocarla en la época babilónica.

Finalmente, la experiencia de la pérdida del reino produjo enormes consecuencias, que parecen haber desencadenado una reflexión literaria sobre la «condición humana». Para la época monárquica del antiguo

26. Stolz, 1996; Oeming y Schmid, 2003; Zenger, 2003; Lemaire, 2007; Keel, 2007.
27. Mach, 1992; Koch, 1994; Stuckenbruck, 2004.
28. TUAT III, 565-602 [ANET 60-72].
29. Cf. más abajo E.III,1.a.

Israel debemos aceptar lo que tradicionalmente se aceptaba para todo el antiguo Oriente: solo el rey era «hombre», en sentido pleno. Solo a él conviene Espíritu, Responsabilidad y Autodeterminación, y con estos dones dirigía a sus súbditos. De acuerdo con esto, hemos sugerido más arriba[30] que las lamentaciones individuales eran originalmente textos del rey. Con la desaparición de la monarquía en Judá y la supervivencia intelectual y espiritual de Israel comenzó a desarrollarse una antropología consciente en el lugar de una ideología monárquica. También este proceso, como las reflexiones cosmológicas, tuvo su primer inicio en el tiempo babilónico, y posteriormente se convirtió en una corriente de tradición durante los períodos persa y helenístico.

III. ÁMBITOS DE LA TRADICIÓN

1. *Tradiciones cultuales y sapienciales*

a) *Lamentaciones como oposición a los Salmos*

Aunque el templo de Jerusalén había sido destruido el año 587 a.C., no significa que hubiera desaparecido toda actividad cultual. De Jr 41,5 podemos deducir que se podían ofrecer sacrificios en el lugar del antiguo templo[31]. Además —según como se juzgue la historicidad de la centralización del culto con Josías—, podemos suponer que se mantenía una actividad cultual en otros santuarios del país, por ejemplo, en Betel. Pero naturalmente, con la pérdida del templo, la cesura fue masiva, especialmente para los círculos de la élite jerosolimitana que mantenían la tradición.

Esto se puede ver especialmente claro a partir de las Lamentaciones («Lamentaciones de Jeremías»), textos del Antiguo Testamento cuya formación original se explica bien como consecuencia, quizás inmediata, de la catástrofe del año 587 a.C., en todo caso anteriores al segundo Isaías[32]. Son lamentaciones que la LXX atribuye a Jeremías (tal vez como interpretación midráshica de 2 Cr 35,25 y de Lam 3), pero que no se puede deducir del texto hebreo. Formalmente están estructuradas como acróstico (Lam 1-4), es decir, cada línea del poema sigue el alfabeto hebreo. La única que no presenta esta forma es Lam 5, pero contiene el mismo número de líneas que el alefato: veintidós.

La estructura de su contenido las acerca a la típica división tripartita de los salmos de lamentación: lamento-petición-alabanza (cf., por ejemplo, Sal 6), pero modificándola en modo característico:

30. B.III,1.b.
31. Japhet, 1991; Willi-Plein, 1999; Keel, 2007, 779.785.
32. Keel, 2007, 786-800.

Lam 5

Lamento — 5,1-18: Recuerda, Señor, lo que nos ha pasado; mira y fíjate en nuestras afrentas. Nuestra heredad ha pasado a los bárbaros; nuestras casas, a extranjeros; hemos quedado huérfanos de padre y nuestras madres han quedado viudas. Tenemos que comprar el agua que bebemos y pagar la leña que nos llevamos. Nos empujan con un yugo al cuello, nos fatigan sin darnos descanso. Hemos pactado con Egipto y Asiria para saciarnos de pan. Nuestros padres pecaron, y ya no viven, y nosotros cargamos con sus culpas. Unos esclavos nos han sometido y nadie nos libra de su poder. Arriesgamos la vida por el pan, pues la espada amenaza en descampado. Nuestra piel quema como un horno, torturada por el hambre. Violaron a las mujeres de Sión y a las doncellas en los pueblos de Judá; con sus manos colgaron a los príncipes, sin respetar a los ancianos; forzaron a los jóvenes a mover el molino, y los muchachos sucumbían bajo cargas de leña. Los ancianos ya no se sientan a la puerta, los jóvenes ya no cantan; ha cesado el gozo del corazón, las danzas se han vuelto duelo; se nos ha caído la corona de la cabeza: ¡ay de nosotros, que hemos pecado! Por eso está enfermo nuestro corazón y se nos nublan los ojos, porque el monte Sión está desolado y los zorros se pasean por él.

Ruego — 5,19-21: Pero tú, Señor, eres rey por siempre, tu trono dura de edad en edad. ¿Por qué te olvidas siempre de nosotros y nos tienes abandonados por tanto tiempo? Señor, tráenos hacia ti para que volvamos, renueva los tiempos pasados.

Alabanza — Lam 5,22: ¿O es que ya nos has rechazado, que tu cólera no tiene medida?

Lo más llamativo es la modificación de la tradicional conclusión en alabanza de las «lamentaciones individuales», que se ha transformado en una angustiosa pregunta: ¿es definitivo el rechazo por parte de Dios, volverá a ser como antes? Además, en la sección intermedia aparece un elemento en cierto modo doxológico, que debería motivar la intervención divina. Finalmente, debemos caer en la cuenta de que el lamento encierra una confesión de culpabilidad. En oposición a los tradicionales salmos de lamentación, aquí se insiste en que la desgracia sobrevenida es castigo del propio pecado. Se pide el final del juicio, que ya dura tanto tiempo.

Para la teología de las Lamentaciones tiene importancia especial que, en cuanto al contenido, el pecado de Jerusalén ocupa el primer plano.

Lam 1,1-8: ¡Qué solitaria está la ciudad populosa! Se ha quedado viuda la primera de las naciones, la princesa de las provincias, en trabajos forzados. Pasa la noche llorando, le corren las lágrimas por las mejillas. No hay nadie

> entre sus amigos que la consuele: todos sus aliados la han traicionado, se han vuelto sus enemigos... Sus enemigos la han vencido, han triunfado sus adversarios, porque el Señor la ha castigado *por su continua rebeldía*; aun sus niños marcharon al destierro delante del enemigo... Jerusalén *ha pecado gravemente* y ha quedado manchada, los que antes la honraban, la desprecian viéndola desnuda, y ella entre gemidos se vuelve de espaldas.

Solo en la investigación reciente ha quedado claro que no se pueden identificar los pecados de Jerusalén con los de sus habitantes, sino que se mira a la ciudad como una entidad propia[33]. Como en Jr 4-10[34], la imagen usada para simbolizar Sión-Jerusalén ya no es la del monte inexpugnable, como era habitual en la tradición cultual de Jerusalén (cf. Sal 48), sino la de la mujer infiel a su marido («descubre su desnudez»). De acuerdo con las imágenes lingüísticas del antiguo Oriente, con esta imagen se enfoca el pacto con potencias extranjeras (y, por lo tanto, con dioses extranjeros). Se encara de modo especial la oscilante política de Jerusalén entre Babilonia y Egipto, típica de los últimos años previos a la caída, y que se interpreta teológicamente como «adulterio» y «prostitución».

Sobre la declaración de culpabilidad en Lamentaciones reaccionará la tradición del segundo Isaías, pocos decenios posterior, que arranca literariamente con la declaración de que la culpa de Jerusalén «está pagada, pues de la mano del Señor ha recibido doble castigo por sus pecados» (Is 40,2).

b) *Lamentaciones del pueblo y colectivización de salmos individuales*

Junto a las conocidas lamentaciones individuales, de las que se puede suponer que, dadas las características del culto, originalmente estaban pensadas para el rey, el Salterio conoce también las denominadas lamentaciones del pueblo, por ejemplo, los Sal 44, 90 o 137[35], para las que cabe imaginar, en base a la lógica histórico-formal, un adecuado *Sitz im Leben* en las celebraciones colectivas de luto. Dada la creciente comprensión del carácter literario de muchos textos del Antiguo Testamento, tal vez, haya que contar con que las lamentaciones del pueblo no tuvieran una función directa en el culto, sino que desde el principio fueran productos literarios. Si, posiblemente, las lamentaciones individuales eran textos para el rey, el género «lamentación del pueblo» habría que comprender-

33. Fitzgerald, 1972; 1975; Schmitt, 1985; 1991; Steck, 1989 y 1992c; Wischnowsky, 2001; Maier, 2003; Keel, 2007, 787-798.
34. Cf. más abajo D.III.3.a.
35. Cf. Emmendörffer, 1998; Keel, 2007, 800-832, en 831 trata el problema de la datación.

lo como transformación de la ideología monárquica. Por ejemplo, en el Sal 90 es reconocible que no se trata de una lamentación genérica sobre la limitación y transitoriedad de la vida humana, sino que reflexiona sobre el problema teológico que plantea el hecho de que la situación colectiva de necesidad pueda superar la duración de la vida de un hombre, de modo que quienes la sufren, no puedan experimentar su cambio[36]. El Sal 90 parece, por lo tanto, no un texto cultual, sino literatura teológica[37].

Bajo el punto de vista de la historia de la literatura, existe también una diferencia de contenido entre la lamentación del pueblo y las Lamentaciones: «no se lamentan, sino que exigen»[38]. Quizás reflejan un avanzado estado de discusión sobre la catástrofe, y transforman la lamentación en acusación de Dios, como se puede ver también en el libro de Jeremías.

Posiblemente en el período babilónico —a la sombra de la monarquía desaparecida— comienzan también otros procesos de colectivización del Salterio que puede realizarse, bien mediante la reelaboración redaccional de antiguos salmos individuales, bien mediante nuevas composiciones[39]. Esto no significa, naturalmente, que todas las fórmulas colectivas del Salterio pertenezcan a una época posterior. Lo que se ve en varios lugares es que, como consecuencia de la caída de la monarquía, las frases que hacían referencia a un individuo (¿el rey?), fueron ampliadas secundariamente.

Por ejemplo, la composición de Sal 3-14 muestra en su contenido perseguir la finalidad de colectivizar salmos individuales[40]:

Sal 3-7	Sal 8	Sal 9-14
Lamento/ruego individual	Himno	Lamento/ruego de grupos
3,6: mañana		9/10 (acróstico)
4,9: tarde		11
5,4: mañana		12
6,7: noche		13
7,12: día		14

Esto es evidente, por una parte, si se comparan los «pobres» y «necesitados» —caracterizados como grupo— en los Sal 9-14, con los orantes de los Sal 3-7, descritos como individuos; indica que a un individuo o a un grupo les puede sobrevenir un destino parecido. Por otra parte, la inclusión que forman 3,9 y 14,7 con el tema de la ayuda para Israel, indica que la perspectiva colectiva ofrece el

36. Krüger, 1994/1997.
37. Sobre el Sal 137, cf. Krüger, 2001; Keel, 2007, 833-835.
38. Keel, 2007, 946.
39. Cf. Marttila, 2006.
40. Cf. Hartenstein, 2010.

marco interpretativo del conjunto. Al mismo tiempo, mediante su referencia a una situación de necesidad, esta inclusión ofrece un punto seguro para su datación: la catástrofe de Judá y Jerusalén debería establecer un *terminus a quo*:

> Sal 3,9: Tuya, Señor, es la salvación,
> Para tu *pueblo*, tu bendición
>
> Sal 14,7: ¡Ojalá venga de Sión la salvación de Israel!
> Cuando el Señor cambie la suerte de su *pueblo*,
> Se alegrará Jacob, hará fiesta Israel.

El juego entre individualización y colectivización se retoma en el centro de la composición, Sal 8, que trata del cuidado divino por el «hombre»; concepto que puede interpretarse tanto para el género como para el individuo.

2. *Tradiciones narrativas*

a) *Las narraciones de Ezequías-Isaías*

Las narraciones de Ezequías-Isaías en 2 Re 18-20 y su paralelo en Is 36-39 (aquí con algunas desviaciones características, como la omisión de 2 Re 18,14-16) describen los sucesos en torno al asedio de Jerusalén por los asirios el año 701 a.C. Al discurso provocativo de los asirios se opone, mediante un oráculo de Isaías en favor de Jerusalén, el poder del Dios de Judá, que se resuelve en la retirada de los asirios. Ambas narraciones (2 Re 18-20 e Is 36-39) están situadas en tiempo de los asirios, pero algunos elementos narrativos delatan que dichas narraciones elaboran experiencias del tiempo posterior al 597 a.C., y las proyectan a la situación del asedio de Jerusalén en tiempos de Ezequías. En primer lugar, la sucesión de eventos de 2 Re 18,13-19 no coincide con la exposición contenida en los anales del rey asirio, Senaquerib[41]: mientras que en estos la sucesión que se sigue es: 1. asedio de las ciudades de Judá; 2. asedio de Jerusalén y 3. tributo. En el Antiguo Testamento el pago del tributo (2 Re 18,14-16) antecede al asedio de Jerusalén (2 Re 18,17-19). Además, en 2 Re 19,9, en relación con los sucesos del año 701 a.C., se menciona a Tarjaca, faraón de la dinastía cusita (Etiopía), que habría salido en ayuda de Judá. De hecho, en este momento Tarjaca tenía solo nueve años; su ascensión al trono sucedió el año 690 a.C.[42]. Finalmente, 2 Re 19,36 supone el asesinato de Senaquerib y la sucesión de su hijo,

41. TUAT I, 388-391 [ANET 287-288].
42. Cf. Schipper, 1999, 215-216.

Asaradón, inmediatamente a continuación del año 701 a.C., mientras que estos hechos históricamente son del año 681 a.C.[43].

Tales discrepancias, como ha mostrado Hardmeier[44], encuentran una solución en el tiempo del asedio babilónico de Jerusalén a comienzos de siglo VI a.C. Que el tributo fue pagado antes del asedio, coincide con la presentación de su pago usando el tesoro del templo y del palacio el año 597 a.C., antes del sucesivo acoso de Jerusalén. La expectativa de ayuda egipcia se ubica igualmente en este tiempo en Jr 37,3-10 y explica la mención del faraón Tarjaca en 2 Re 19,9. Finalmente, la anticipación en unos veinte años de la muerte de Senaquerib en 2 Re 19,36, podría deberse a la anhelada muerte del emperador babilónico.

De modo consecuente, Hardmeier interpreta las narraciones de Ezequías-Isaías en 2 Re 18,9-19,9.32-37 como propaganda durante la pausa del asedio el año 588 a.C., durante la cual, los partidos religiosos nacionalistas en Jerusalén pretendían justificar su deseo de resistencia, mirando atrás al asedio de Jerusalén en tiempos de Ezequías y polemizando, en consecuencia, con el anuncio de juicio de las tradiciones de Jeremías y de Ezequiel, considerándolas derrotistas[45].

En las narraciones de Ezequías-Isaías se puede descubrir una característica, conocida ya en la tradición profética: así como en la profecía un oráculo de juicio se puede cumplir varias veces en la historia, los autores de 2 Re 18-20 // Is 36-39 comprenden la historia de Judá como un *continuum*, en el que situaciones parecidas pueden repetirse en distintas épocas.

b) *La ampliación de Sm - 2 Re 23 con 2 Re 24-25*

Si se quiere aceptar en tiempos de Josías una exposición «deuteronomista» del período monárquico, que debería finalizar con 2 Re 23[46], la redacción actual de los libros de los Reyes, que incluye también el tiempo posterior a Josías, obliga a concluir, que la exposición del tiempo de Josías fue completada posteriormente con los cuatro últimos reyes de Judá. Tendríamos aquí la primera ampliación de la teología «deuteronomista» en la época del exilio. Como ha mostrado Vanoni (1985), el repetido juicio negativo de los reyes posteriores a Josías presenta una orientación típica, distinta a la aplicada a los reyes anteriores. Resulta visible que las cuatro últimas evaluaciones se cierran con la frase: «igual que sus antepasados» (23,32.37; cf. 24,9.19, «igual que su padre»). Con ello, se descalifica teológicamente al conjunto de la dinastía de los reyes de Judá, en paralelo

43. TUAT I, 391-392 [ANET 288.289].
44. Hardmeier, 1990; cf. también Keel, 1994, 91; 2007, 741-753.
45. Hardmeier, 1990, 287 ss; cf. Albertz, 2001, 215.
46. Cf. más arriba, C.III.2.a.

con la ya existente valoración conjunta negativa de los reyes del Norte: todos los reyes son culpables. Por tanto, a los reyes de Judá corresponde la misma suerte que a los reyes de Israel, según el libro de los Reyes: se acepta su valoración negativa *en cuanto* miembros de la institución monárquica.

Se discute, si 2 Re 23,32.37 hay que entenderlo como una condena total[47]. Sin embargo, el uso en 2 Re 15,9 de la única formulación paralela a 2 Re 23,32.37 «igual que sus antepasados», confirma el amplio horizonte de 2 Re 23,32.37, pues en 2 Re 15,9 Zacarías es considerado el último representante de la dinastía de Jehú. Del mismo modo, 2 Re 23,32.37 se refiere al conjunto de la dinastía de David. Esto aclara, probablemente, la divergente formulación en los casos de Joaquín («su padre», 24,9) y de Sedecías («Joaquín», 24,19), pues, tras la entrada en escena del poder universal de Nabucodonosor, ya no podían ser considerados representantes genuinos de la dinastía de David[48].

De acuerdo plenamente con la ideología monárquica del antiguo Oriente, en las valoraciones de los últimos cuatro reyes de Judá la culpa de la catástrofe nacional se aplica a los principales responsables, los reyes. De este modo, a partir de los sucesos vividos, la lógica teológica de la narración saca consecuencias intelectuales sobre la valoración de los reyes: *dado que* Judá ha caído, *por eso* hay que deducir que los reyes han fallado, no al revés.

Si se prefiere colocar el origen del marco de los libros de los Reyes, con sus textos de condena, en época postmonárquica, entonces las perspectivas correspondientes de 2 Re 24-25 habrían sido escritas contra posibles esperanzas de restablecimiento de la monarquía durante el exilio: según estos textos, la monarquía es *per se* una institución desaparecida de hecho.

Por todo ello, se puede esperar que de modo redaccional la valoración negativa de todos los reyes se haya reflejado también en el comienzo de la monarquía. En todo caso, podemos entender que los textos en 1 Sm 8.12, que rechazan la monarquía como institución válida, pero que enmarcan una visión positiva, más antigua, de 1 Sm 9-11[49], haya que entenderlos en la perspectiva descrita para 2 Re 24-25. Además, hay que considerar también que la tradición del Arca en 1 Sm 4-6[50] —al menos, en algunos acentos de su contenido— está relacionada con 2 Re 24-25: la suerte del santuario del Arca prefigura en cierta medida la caída del templo. Así, por ejemplo, 1 Sm 4,22, ya al comienzo de la historia monárquica de Israel, puede afirmar: «Está desterrada la gloria de Israel».

47. Aurelius, 2003b, 45-47.
48. Cf. Schmid, 1996a, 226; 2006d.
49. Römer, 2005, 143.
50. *Ibid.*, 244-245.

O la mutilación de la estatua del dios filisteo Dagón recuerda mucho la polémica contra los ídolos en el libro del segundo Isaías.

Resulta llamativo que la gran promesa de dinastía a David en 2 Sm 7, aunque no es originalmente del tiempo del exilio[51], no haya sido reformulada más que añadiéndole algunas frases condicionales: siguió siendo transmitida como promesa incondicional, lo que indica que el movimiento «deuteronomista» en época babilónica estaba interesado por la continuación de la monarquía davídica[52]. A esta posición se une conceptualmente Ageo (Ag 2,21-23).

c) *Nacimiento de la gran narración histórica Éx 2 - 2 Re 25*

En un paso posterior que (en razón de la conclusión «babilónica» y no «persa» en 2 Re 25, cf. por el contrario 2 Cr 36), también hay que colocar probablemente en el período babilónico, la «obra histórica deuteronomista» —nacida en torno a 2 Re 24-25 y que comprende de Sm hasta 2 Re 25— podría haber sido elaborada como continuación de la narración Éxodo-Josué. Como consecuencia, habría nacido una gran obra histórica desde Éx 2 hasta 2 Re 25; por cierto, posiblemente, sin el libro independiente de los Jueces[53]. Los últimos cuatro versos de 2 Re 25,27-30, que forman inclusión[54] con elementos de la historia de José (Gn 37-50) y que conocen ya la existencia previa del Génesis, posiblemente no pertenecen todavía a esta exposición.

¿Cuáles son los indicios para aceptar en la época del exilio una gran obra histórica que comprenda Éx 2 - 2 Re 25? En primer lugar, muestra una coherencia temática y lingüística que sobrepasa claramente lo que lingüísticamente mantendrá unido el conjunto tras la introducción del Génesis. Se trata de los llamados «deuteronomismos» en los libros históricos Éx - 2 Re; ciertamente que no faltan en Gen, pero que en él hay que atribuirlos bajo el punto de vista histórico-literario a períodos más tardíos, que pertenecen al ámbito de las reelaboraciones postsacerdotales del Pentateuco[55]. En segundo lugar, Éx - 2 Re concibe claramente a Israel como proveniente de Egipto (y no como descendientes de los patriarcas). Sobre todo, que el relato del becerro de oro (Éx 32)[56] haya recogido la narración de los dos santuarios con novillos que erigió Jeroboán I (1 Re 12), está indicando que la unidad literaria Éx - 2 Re estuvo sujeta a reelaboraciones redaccionales, pero que ya se concebía como una obra histórica unita-

51. Veijola, 1975; diferente, Pietsch, 2003; Römer, 2005, 97.
52. Römer, 2005, 143.
53. Guillaume, 2004.
54. Schmid, 2004b, 209-210.
55. Cf. Blum, 2002.
56. Cf. Gertz, 2001.

ria. Éx 32,4b recoge claramente 1 Re 12,28b: la formulación plural de Éx 32 («Estos son tus dioses, Israel, que te sacaron de Egipto») es solo comprensible a partir de 1 Re 12, en donde —contrariamente a Éx 32— se trata de la erección de dos imágenes de becerros. Es claro que para Éx 32 la culpa original que provoca la caída del reino del Norte —que clásicamente eran los pecados de su primer rey, Jeroboán, en los que se mantuvieron todos sus sucesores— ahora se traslada al conjunto del pueblo: no son culpables los reyes, sino que el pueblo mismo es responsable de la catástrofe:

> Éx 32,4: Él [Aarón] los [utensilios de oro] recibió, hizo trabajar el oro a cincel y fabricó un novillo de fundición. Después les dijo: «*Estos son tus dioses, Israel, que te sacaron de Egipto*».

> 1 Re 12,28: Después de aconsejarse, el rey hizo dos becerros de oro y dijo a la gente: «¡Ya está bien de subir a Jerusalén! *¡Estos son tus dioses, Israel, que te sacaron de Egipto!*».

Éx 32 parece reflexionar sobre la caída del reino del Norte (2 Re 17) no solo bajo el influjo de 1 Re 12, sino también de otros textos antiguos, como muestra particularmente el concepto de las «graves culpas», que en el Antiguo Testamento aparece casi exclusivamente en Éx 32,21.30-31 y en 2 Re 17,21 (fuera de estos casos, únicamente en Gn 20,9):

> Éx 32,30-31: Al día siguiente Moisés dijo al pueblo: «Habéis cometido un *pecado gravísimo*; pero ahora subiré al Señor a ver si puedo expiar vuestro pecado». Volvió, pues, Moisés al Señor y le dijo: «Este pueblo ha cometido un *pecado gravísimo* haciéndose dioses de oro».

> 2 Re 17,21: Pues cuando Israel se desgajó de la casa de David y eligieron rey a Jeroboán, hijo de Nabat, Jeroboán desvió a Israel del culto al Señor y lo indujo a cometer un *pecado muy grave*.

Éx 32, por lo tanto, así como había hecho en su recepción de 1 Re 12, recurre también a un motivo característico de la figura de Jeroboán en 2 Re 17 y la aplica a todo el pueblo. Evidentemente, la historia negativa de los reyes discurre desde ahora como apéndice de esta prefiguración de la historia del pueblo. Por lo tanto, podemos concluir que los correspondientes pasajes reinterpretativos de Éx 32 fueron insertados en un conjunto literario que ya contenía la historia de los reyes.

El enfoque sobre el pueblo de Éx 32, ha dejado también huellas interesantes en la historia de la redacción de 2 Re 17[57]: las expresiones

57. Cf. Brettler, 1989; Becking, 2007, 88-122.

antiguas de 2 Re 17,21-23 sostienen que la culpa de Israel se enraíza en el pecado de Jeroboán, mientras que la larga expansión, claramente secundaria, de vv. 7-20 deja claro que el responsable original ha sido el pueblo mismo:

> 2 Re 17,7-8: Eso sucedió porque, sirviendo a otros dioses, los israelitas habían pecado contra el Señor, su Dios, que los había sacado de Egipto, del poder del Faraón, rey de Egipto; procedieron según las costumbres de las naciones que el Señor había expulsado ante ellos y que introdujeron los reyes nombrados por ellos mismos...

> 2 Re 17,21-23: Pues cuando Israel se despegó de la casa de David y eligieron rey a Jeroboán, hijo de Nabat, Jeroboán desvió a Israel del culto al Señor y lo indujo a cometer un grave pecado. Los israelitas imitaron a la letra el pecado del Jeroboán, hasta que el Señor los arrojó de su presencia, como había dicho por sus siervos los profetas, y fueron deportados desde su tierra a Asiria, donde todavía están.

De este modo, el conjunto Éx - 2 Re (posiblemente, todavía sin el libro de los Jueces) da testimonio de una avanzada reflexión sobre la culpa que, acusando al pueblo, marca una clara distancia temporal respecto a la pérdida del propio reino.

Esta gran obra histórica forma parte del mundo intelectual de los escritos «deuteronomistas», que tiene en la salida de Egipto su principal dato teológico y que acentúa la mutua relación entre Yahwé e Israel —Yahwé es el Dios de Israel; Israel es el pueblo de Dios—, que fija como exclusiva. Egipto, por el contrario, se convierte en el típico exponente del mundo pagano que amenaza a Israel, pero es impotente frente al poder de Yahwé en favor de Israel. El delito del Faraón, causante de las plagas, consiste precisamente en no adorar a Yahwé, ni querer hacerlo (Éx 5,2-3). El ciclo de las plagas, que posiblemente se presupone en Éx 7-12, indica que son precisamente los «teólogos» egipcios a quienes, a la vista de los signos y milagros de Yahwé, no les queda otra salida que la aclamación (Éx 8,15: «Es el dedo de Dios») o la capitulación.

El antagonismo entre Israel y los pueblos prosigue con parecida acritud en el comienzo y en la exposición de la conquista de la tierra. En el tiempo de la travesía del desierto se han introducido las composiciones legales del Antiguo Testamento, que prohíben de modo especial establecer alianzas con los habitantes de la tierra (Éx 23,32; Éx 34,12; cf. Dt 12,29-31), considerados «enemigos» (por ejemplo, Dt 25,19). Lo que tienen que hacer es aniquilar su culto (Éx 34,13-15) y exterminarles a ellos (Dt 20,16-17; cf. Éx 23,33).

Con este carácter político-religioso de exclusividad, se corresponde teológicamente la argumentación en favor de la exclusiva adoración

de Yahwé, que no por casualidad está fundada literariamente sobre la gran tradición del Éxodo: como consecuencia de haber elegido y salvado a Israel de entre los demás pueblos, Yahwé es identificado como un Dios «celoso», que no soporta la adoración de otros dioses distintos, cuya existencia (todavía) no se discute (Éx 20,5; Dt 5,7). La exigencia de una posición especial de Israel entre las naciones es la que determina el colapso y caída de Israel, que en la época monárquica había elegido la senda prohibida de las naciones y había adorado a sus dioses, en vez de adorar a su propio Dios.

La clara oposición de Israel y las naciones en Éx - 2 Re tiene su trasfondo histórico en la presión intelectual por definir la identidad de «Israel» sin estado, sin territorio y sin reino. Las fuertes expresiones contra las naciones y las grandiosas imágenes de conquista en el libro de Josué están en oposición —y no en paralelo— con las experiencias históricas que las sustentan.

d) *La historia de José*

La historia de José (Gn 37-50) se diferencia fundamentalmente de las tradiciones patriarcales que la anteceden (Gn 12-36), en cuanto que ofrecen una narración continua durante catorce capítulos, en la que las escenas están estrechamente unidas. Por eso, la historia de José ha sido llamada «novela». Narra el conflicto entre José y sus hermanos, el ascenso de José en Egipto y la reconciliación entre José y sus hermanos. A diferencia de las narraciones patriarcales en Gn 12-36[58], en las narraciones de José no cabe imaginar un desarrollo a partir de unidades parciales hasta la composición actual. Más bien, ha sido concebida desde el principio como un relato dramático, unido posteriormente con Gn 12-36 mediante un trabajo redaccional[59].

La función que juega actualmente en el Pentateuco es la de aclarar cómo los antecesores de Israel llegaron a Egipto para que el pueblo pudiera salir de allí. Pero la historia de José no fue escrita con esa finalidad, como indica el hecho de que en Gn 50 Israel ya se encontraba en Canaán para enterrar a Jacob y que solo un verso después (Gn 50,14) se vuelve a encontrar en Egipto. Además, la historia de José presenta tensiones con la sucesiva narración del Éxodo, que afectan esencialmente a la imagen del Faraón y de Israel; de modo que en Éx 1 debía comenzar anulando narrativamente la historia de José (vv. 6-8).

58. Cf. más abajo, apartado siguiente.

59. Cf., por ejemplo, Donner, 1976; sobre la opinión de Kratz, 2000a, 281-286, que pretende entender la historia de José como continuación de la historia de los patriarcas, cf. Schmid, 2002.

En el marco de la nueva hipótesis documentaria se creía que los estratos previos de la historia de José estaban incluidos en el proyecto conjunto del Hexateuco de J y E:

> Hay que suponer que esta obra (el Génesis), aquí (en Gn 37-50), fue compuesta por J y E; nuestros datos previos nos obligan a aceptarlo, y sería estremecedor que no pudiera ser probado[60].

Esta afirmación es correcta en cuanto que la plausibilidad del modelo documentario depende de la exégesis de la historia de José[61]. Si en Gn 37-50 no se consigue individuar las fuentes J y E, cae en su reconstrucción la unión de las tradiciones patriarcales con la del Éxodo y, en consecuencia, son literariamente distintas. La afirmación de Wellhausen se ha mostrado veraz en su segunda parte: hoy día la historia de José no se explica ya como indicio de J y E; al revés, la «conmoción» del modelo documental se ha debido, no en último lugar, a los hallazgos literarios en la historia de José.

Si su función de puente con el Éxodo resulta secundaria, ¿cuál es entonces el mensaje objetivo de la historia de José? Aquí habrá que mencionar varias perspectivas. En primer lugar, llama la atención la imagen positiva de Egipto en la historia de José: el Faraón es un gobernante sabio; José, siendo extranjero, es capaz de desarrollar una rápida carrera en la corte e, incluso, casarse con una egipcia. En este punto la historia de José es una obra en cierto modo «anti-deuteronomista», pues —en oposición a la perspectiva general de Éx - 2 Re— la vida en el extranjero (diáspora) no se presenta como una catástrofe, sino como una posibilidad teológicamente legítima[62]. También, respecto a su teología de la culpa, la historia de José se aleja del «deuteronomismo»: la culpa de los hermanos no será castigada, sino perdonada (Gn 50,19-20).

También hay que caer en la cuenta de que en la historia de José no se trata solo de José, sino de José y sus hermanos en relación con su padre, Jacob. Incluso, aunque no se quiera convertir Gn 37-50 demasiado rápidamente en una alegoría histórica, sí permite preguntar por su relación con la identidad de Israel. Claramente la historia de José, con un enfoque de diáspora —del que no se puede dudar a la vista del ascenso del israelita José en la corte extranjera[63]— representa una opción general para el conjunto de Israel, que necesita volverse a definir tras la pérdida del estado propio; definir no en el sentido de una nación con territorio pro-

60. Wellhausen, ^{3}1899, 52.
61. Whybray, 1968.
62. Meinhold, 1975; Römer, 1992.
63. Beyerle, 2000.

pio, sino de una voluntad nacional que tras la «muerte» de «Jacob» quiere permanecer unida.

Finalmente, hay que considerar la «ilustrada» teología de la historia de José. Desde Von Rad[64] se habla del cuño sapiencial de la historia de José, pero, contra el mismo Von Rad, no se supone que nació en tiempos de la «ilustración salomónica», término que él acuñó. Por una parte, en la historia de José se pueden observar elementos críticos respecto a José (cf. 37,10: ese sueño no se cumple en cuanto a la reverencia por parte del padre[65]), que no responde al modelo ideal del sabio. Por otra parte, en cuanto al comportamiento de los hermanos —que quedan sin castigo por el crimen contra su hermano—, la historia de José rompe un elemento básico de la concepción sapiencial. Los secretos designios de Dios para el bien y la supervivencia de Israel pasan por encima del castigo de los malvados:

Queda sin resolver la relación de la historia de José con las fábulas egipcias sobre los dos hermanos[66]. Estas, aunque carecen de naturaleza literaria, permiten suponer una familiaridad de la novela de José con la tradición egipcia. En razón de su escenografía, no es improbable que la producción de Gn 37-50 hunda sus raíces en la diáspora egipcia.

e) *La historia de los patriarcas en el Génesis*

Según los cambios en la investigación sobre el Pentateuco en los últimos decenios, especialmente desde el trabajo de Blum (1984), no es ya extraño colocar en tiempos del exilio los pasos literarios más importantes en la composición de la historia de los patriarcas. Tales pasos incluyen su unión con los ya existentes ciclos narrativos de Abrahán-Lot y de Jacob, así como la incorporación de la novela de José[67]. Con todo, la ruptura con la explicación tradicional de la historia de los patriarcas es radical: en el marco teórico de la hipótesis documentaria su explicación se hacía siempre en términos de la historia salvífica del Hexateuco, basada en el «pequeño credo histórico» (Dt 26,5-9). Por tanto, la historia de los patriarcas se consideraba desde un principio preludio de la gran historia de Israel desde su salida de Egipto, pasando por el desierto, hasta la conquista de la tierra.

Pero el texto del credo (Dt 26,5-9), ni por su formulación, ni por su contenido, es muy antiguo[68]; hasta el mismo Von Rad dudaba respecto a

64. Von Rad, 1953/1958.
65. Sobre 47,31, cf. Levi, 1993, 307-308.
66. TUAT, vol. complementario, 147-165 [ANET 23-25]; Wettengel, 2003.
67. Cf. Albertz, 2001; Otto, 2007, 187-189.
68. Gertz, 2000a.

su formulación[69]. Incluso presenta rasgos lingüísticos sacerdotales. Con los trabajos de Rendtorff (1977), Blum (1984) y Köckert (1988) se impuso el convencimiento de que el cuadro histórico del Hexateuco no nació desde el comienzo de la tradición, sino al final de la composición de los seis primeros libros de la Biblia. Por lo tanto, bajo el punto de vista de la historia literaria, el Hexateuco no puede constituir el horizonte primario de comprensión de la historia patriarcal.

Dicho con otras palabras: la historia de los patriarcas no era un preludio, sino una tradición original independiente para Israel, que no estaba orientada hacia el Éxodo como su continuación. La autonomía de la historia patriarcal ya se aceptaba en los enfoques tradicionales, pero por razón de la influyente reconstrucción de la religión patriarcal, elaborada por Alt [70], se colocaba en el gris período previo de Israel como nómada. Pero la peculiaridad de la historia de los patriarcas tiene poco que ver con una historia previa que se remontara lejos en el pasado[71], sino con su propia historia literaria, que la ha mantenido como entidad autónoma de tradición hasta el tiempo del exilio.

El núcleo de la actual historia patriarcal se encuentra en las narraciones sobre Jacob (Gn *25-35). Pero también las tradiciones de Abrahán (Gn *13 + *18-19) y de Isaac (Gn *26) tienen sus respectivos fundamentos propios. La historia de José (Gn *37-50) es otra gran mole con características propias. Una historia patriarcal completa, que contenga Gn *12-50, solo pudo haber nacido en tiempos del exilio mediante la unión redaccional de los ciclos, previamente existentes, con la historia de José[72]. Las unidades de tradición se mantienen unidas mediante dos motivos: en primer lugar, por el encadenamiento genealógico de los protagonistas Abrahán, Isaac y Jacob como abuelo, padre e nieto, ya sugerida —redaccionalmente— para Abrahán e Isaac (aquí como epónimo del reino del Sur) en Gn *13 + *18-19; por otra parte, mediante las promesas. Así se expresaba Von Rad:

> Por muy variado que sea el material de la tradición que está en la base de la gran composición narrativa que va desde la vocación de Abrahán hasta la muerte de Moisés, el conjunto presenta un andamiaje que lo mantiene unido, a saber, la denominada promesa a los patriarcas. Al menos se puede afirmar que la continua mención de la promesa confiere al mosaico narrativo... una unidad temática[73].

69. Von Rad, 1938/1958, 12.
70. Alt, 1929/1959.
71. Cf. algo distinto, Otto, 2007, 188.
72. Cf. Blum, 1990, 214, n. 35, corrigiendo a Blum, 1984.
73. Von Rad, 1957, 171.

Las promesas son diferentes tanto por su contenido como por el tiempo de su composición. Presentan dos raíces distintas en la historia de la tradición: por un lado, la narración de Abrahán en Gn 18, la única narración presacerdotal de los patriarcas que contiene la promesa integralmente en v. 14b; por otro, el tema de la bendición en la narración de Jacob.

Para la unidad de composición de la historia de los patriarcas son especialmente importantes las promesas de Gn 12,1-3; 13,14-17; 28,13-15 y 46,2-4[74]. Contienen la seguridad de descendencia y de territorio. Ambos son temas muy significativos para Israel y Judá en los siglos VII-V a.C.: las deportaciones asiria y babilónica, así como los problemas económicos, produjeron una gran disminución de la población en un territorio que ya no era independiente[75]. Las promesas hay que entenderlas sobre este trasfondo contrastante. Otro elemento importante de su perfil teológico se puede encontrar en Gn 12,1-3:

Gn 12,1-3: El Señor dijo a Abrahán:... Haré de ti un gran pueblo, te bendeciré, haré famoso tu nombre, y servirá de bendición... *Con tu nombre se bendecirán* todas las familias del mundo.	Sal 72,17: Que su nombre (del rey) sea eterno, frente al sol retoñe su nombre. Que todos los pueblos lo feliciten y *lo invoquen como bendición*.

Con el tema del «gran nombre» y su mediación de bendición, Gn 12,1-3 retoma un elemento constitutivo de la ideología monárquica, como se explicita en Sal 72,17, y lo transfiere a Abrahán, padre originario del pueblo. Esta tendencia «democratizadora» no es imaginable en época monárquica. Gn 12,1-3 se encuentra, más bien, cercano a perspectivas similares en Is 40-55, en donde el Israel del exilo puede ser llamado «Abrahán» o «Jacob» y ser revestido de dignidad real.

También debemos considerar que el sistema de promesas de Gn 12,1-3; 13,14-17; 28,13-15 y 46,2-4 está relacionado con migraciones: «sal de tu tierra» (12,1), «no temas bajar a Egipto» (46,3), etc. Esto es un signo de que el pueblo de Dios se define independientemente de la geografía: Israel existe por su relación con Dios, no por su asentamiento en una tierra.

Recientemente, en base a buenas razones, se ha propuesto para Gn 12,1-3 y 46,2-4 una datación todavía posterior, sucesiva al documento sacerdotal[76]. Se puede también imaginar, que los contactos con «P», que aquí se aducen, se puedan explicar aceptando que «P» ha asumido la teología previa de la promesa; esto

74. Blum, 1984, 300; Carr, 1996b, 178.
75. Knoppers, 2006, 268; Carter, 1999, 235-236.
76. Para Gn 12,1-3: Ska, 1997; para Gn 46,1-4: Gertz, 2000b, 273-277.382-383.

aclararía también la nueva acentuación teológica de la historia de los patriarcas. De hecho, las conexiones de Gn 12,1-3 con el estribillo sacerdotal de la lista de las naciones en Gn 10,5.20.31-32[77] pueden valorarse diacrónicamente de modo que la visión sacerdotal del mundo en Gn 10[78] se caracterizara ya de acuerdo con la bendición prometida a Abrahán.

En la historia patriarcal del Génesis falta la orientación agresiva y exclusiva de la tradición del Éxodo. Por el contrario, llama la atención su pacifismo político y su teología inclusiva. Respecto al primero: los ancestros coexisten pacíficamente con diferentes grupos étnicos en el país y pactan con ellos, lo que en la tradición del Éxodo estaría fuertemente prohibido. Respecto a la teología: los patriarcas en sus migraciones entran en contacto con una serie de divinidades, que se revelan bajo distintos nombres y a quienes erigen diversos santuarios. Para los lectores de la historia patriarcal es claro que bajo tales divinidades se esconde siempre el mismo y único Dios, Yahwé. Pero para los protagonistas de las narraciones no es tan claro y su incertidumbre tiene sin duda un trasfondo histórico: en las narraciones patriarcales se conservan recuerdos o tradiciones orales que originariamente se referían a varias y diferentes divinidades y a sus santuarios, no solo a Yahwé. Los patriarcas proclaman en sus migraciones lo que el proceso de la tradición ha aducido, a saber, la identificación de diversas divinidades locales con el Dios de Israel. Estas narraciones reflejan un concepto alternativo autónomo, sobre el asimilativo y autóctono origen de Israel en su territorio, diferente al de la tradición de Éxodo, que sitúa el origen de Israel en el territorio extranjero de Egipto y que, consecuentemente, ha defendido con vehemencia la identidad de Israel frente a otras identidades nacionales y religiosas[79].

f) *La tradición no sacerdotal del Sinaí*

En la actual sucesión narrativa del Pentateuco llama la atención que el progreso narrativo está estancado desde Éx 19 a Nm 10: Israel está estacionado en el Sinaí y la mayoría del material textual consiste en instrucciones que Moisés recibe de Dios. Hace ya tiempo se reconoce que la mayoría del material de la llamada perícopa del Sinaí (Éx 19 - Nm 10) pertenece históricamente al documento sacerdotal o a sus complementos, bien sean estos fuentes escritas independientes o que ya formaban parte del Pentateuco no sacerdotal. Esto es válido fundamentalmente para las instrucciones sobre la construcción de la «tienda del encuentro» y su eje-

77. «Pueblo», «estirpe», «país», cf. Crüsemann, 1981, 29; Ska, 1997, 369-370; Schmid, 1999c, 168.
78. Kratz, 2000a, 239.
79. Cf. Pury, 1991; Schmid, 1999c; Gertz, 2000b; Kratz, 2000a.

cución (Éx 25-31; 35-40), para los materiales de tipo jurídico cultual del libro del Levítico, así como para la ordenación del campamento en Nm 1-10. Quedan fuera los textos de Éx 19-24 y 32-34. La investigación no es unánime sobre su clasificación histórico-literaria. Lo que resulta claro es que estos textos o presuponen el documento sacerdotal, o reaccionan ante él; pero no pueden formar parte de él directa o indirectamente[80]. Si se quiere contar con una perícopa del Sinaí presacerdotal con partes de Éx 19-24 y 32-34[81], una serie de razones elementales indican que su tronco fundamental no se puede colocar en el período previo al exilio: la tradición del monte de Dios está poco presente fuera del Pentateuco. El texto más antiguo, no perteneciente al Pentateuco, que cita juntos el Éxodo y el Sinaí, se encuentra en Neh 9. Por otro lado, hace tiempo se ha hecho notar que la perícopa del Sinaí interrumpe narrativamente la secuencia narrativa de Moisés-Éxodo y supone un enorme rodeo geográfico en la escenografía. Por ello, se ha pretendido explicar la perícopa del Sinaí como un reflejo literario del intento de anular la forma autóctona de la tradición de la «montaña de Dios» para Judá: la teología de Sión[82]. Con el traslado de la habitación de Dios en Jerusalén al mítico país de la montaña (1 Re 19,8 no conoce ya la localización del Sinaí y solo sabe que desde Beersheva se necesita un viaje de «40 días y 40 noches»), se protege de todos los problemas y peligros políticos, y recobra futuro teológico. Actualmente es mera especulación suponer que la tradición del Sinaí, literariamente reciente, esconda recuerdos anteriores a la monarquía, como sería el caso en la tradición del Éxodo. Para llegar a una conclusión, habría que investigar el horizonte intra-bíblico de Éx 19-24, y si esta exposición literaria resultara ser una posible ampliación de textos y materiales previos, habría que responder negativamente.

Además, si es probable que la perícopa del Sinaí ha contenido una celebración de la Alianza (Éx 24), cuyo objeto fuera el llamado libro de la Alianza[83] (Éx 20-23) —«una teofanía en el Sinaí sin ley sería como un mero trueno teatral en un escenario vacío»[84]— resultarían evidentes aquí ulteriores desarrollos teológicos. Éx 24 parece retomar la teología preexílica de la Alianza, pero ahora «descentralizada»: la alianza entre Dios y el pueblo ya no depende de un santuario central en Jerusalén,

80. Schmid, 2001.
81. Según el modelo clásico, Schmidt, 1983; con nuevos enfoques, Oswald, 1998; Gertz, 2001.
82. Pfeiffer, 2005, 260-268; con conclusiones de mayor alcance sobre la figura de Yahwé con origen en el Norte y no en el Sur, cf. también Köckert, 2001; en contra, Keel, 2007, 200-202; Leuenberger, 2011.
83. Cf. Oswald, 1998 y de distinta opinión, Levin, 1985b.
84. Levin, 1985b, 185; Oswald, 1998, 104-105.

pues se ha perdido. Aquí se puede reconocer el comienzo del principal argumento de la futura Torá: la identidad de Israel ya no depende de su territorio, sino de la ley. En segundo lugar, mediante esta intervención el libro de la Alianza recobra su sentido original, contra su interpretación deuteronomista. La preponderancia teológica del antiguo libro de la Alianza sobre el más reciente Deuteronomio se puede reconocer ya en la actual narración del Pentateuco: el libro de la Alianza está configurado como un discurso divino en el Sinaí, mientras que el Deuteronomio es un discurso de Moisés al este del Jordán.

3. *Tradiciones proféticas*

a) *Comienzos de la tradición de Jeremías*

Los inicios literarios del libro de Jeremías son muy sugestivos bajo el punto de vista histórico-literario. Posiblemente la tradición de Jeremías comienza con los textos de lamento de Jr 4-10, relacionados con el histórico profeta Jeremías. Tales lamentos no contienen todavía ninguna acusación, e históricamente solo podrían haber nacido en el contexto inmediato de la catástrofe de Judá y Jerusalén del año 587 a.C.[85]. Keel en particular ha llamado la atención sobre el mundo mental típico de la tradición de Jeremías, que —llamativamente diferente al del libro de Ezequiel— está lleno de imágenes rurales y agrícolas, sin casi influencia de la simbólica normal en el mundo del antiguo Oriente[86].

En el contexto actual, Jr 4-10 se presenta como una amplia acusación, pero tal impresión se debe a una serie de adiciones, fácilmente identificables en la forma y en el contenido: tales acusaciones están formuladas en segunda persona femenina singular, contra alguien fácilmente identificable como Jerusalén (cf. «Jerusalén» en 4,14):

> Jr 4,13-15: Miradlo avanzar como una nube, sus carrozas como un huracán, sus caballos más rápidos que águilas: ¡ay de nosotros! Estamos perdidos.
>
> *Jerusalén, lava tu corazón de maldades, para salvarte, ¿hasta cuándo anidarán en tu pecho planes criminales?*
>
> Escucha al mensajero de Dan, al que anuncia desgracias desde la sierra de Efraín.

> Jr 4,29-30: Al oír a los jinetes y arqueros, huyen los vecinos, se meten en cuevas, se esconden en la maleza, trepan los riscos, y la ciudad queda abandonada, sin un habitante.

85. Levin, 1985; Pohlmann, 1989; Biddle, 1990; Schmid, 1996a; Kratz, 2003b.
86. Keel, 2007, 672-676.

Y tú, ¿qué haces que te vistes de púrpura, te enjoyas de oro, te alargas los ojos con negro? En vano te embelleces, tus amantes te rechazan, solo buscan tu vida.

Temáticamente estas acusaciones en segunda persona femenina se centran en la prostitución y el adulterio (cf. también 2,19-25.32-33). En el antiguo Oriente estas metáforas son usuales para equivocadas políticas de alianzas[87]. Esto significa que las acusaciones contra Jerusalén tienen como objetivo la falsa política de alianzas de Judá que, como 2 Re 24-25 pone de manifiesto, había tratado de establecer con las grandes potencias de Babilonia y Egipto en los últimos años del reino de Judá. Por ejemplo, Ez 17 testifica explícitamente esta oscilante política de Judá entre Babilonia y Egipto:

Ez 17,11-16: Me dirigió la palabra el Señor: «Dile a la casa de rebelde: ¿No entendéis lo que esto significa? Di: Mirad el rey de Babilonia fue a Jerusalén, y apresando a su rey y a sus príncipes se los llevó a Babilonia. Tomando a uno de estirpe real, hizo con él un pacto y lo comprometió con un juramento, llevándose a los nobles del país, para que fuera un reino humilde que no se ensoberbeciera y observara fielmente el pacto. Pero se rebeló contra él y envió mensajeros a Egipto pidiendo caballos y tropas numerosas. ¿Tendrá éxito?, ¿escapará con vida el que hizo esto? El que violó el pacto, ¿escapará con vida? Por mi vida —oráculo del Señor—, juro que en el territorio del rey que lo hizo rey, cuyo juramento menospreció y cuyo pacto violó, en Babilonia morirá».

La acusación de prostitución pretende, por tanto, que Jerusalén no confiaba ya en Yahwé, su Dios, sino que pactaba con potencias extranjeras, en este caso Egipto. Estas potencias, o mejor, sus dioses, se mencionan en los textos en segunda persona femenina singular como «amantes», que ahora desprecian y violan a Jerusalén.

Contra la opinión que pretende encontrar en estos lamentos los textos más antiguos del libro, se ha objetado que meros lamentos sobre la desgracia no han podido crear tradición. No se puede saber cómo llegaron a escribirse. El hecho de lamentarse se puede suponer históricamente, pero no su documentación escrita. Contra esta opinión se puede objetar que los lamentos más antiguos en el libro de Jeremías defienden una posición teológica que bien podría haber creado tradición: claramente se oponen directamente a la teología de Sión, propia de Jerusalén, que constituye la ortodoxia nacional y religiosa del primer templo, basada en la inviolabilidad de Sión a causa de la presencia de Yahwé. Esta postura subversiva rente al Sal 48 es perfectamente reconocible en Jr 6:

87. Fitzgerald, 1972; pero cf. Wischnowsky, 2001, 42-45.

Sal 48,2-7.9.13-15: Su monte santo, colina hermosa, gozo de toda la tierra. El monte de Sión, vértice del cielo (Norte), capital del Emperador. Dios entre sus palacios descuella como alcázar. Mirad, los reyes se aliaron, marcharon juntos: solo verlo, quedaron aterrados, huyeron despavoridos. Allí los *atenazó un temblor, espasmos de parturienta*...

Lo que oímos lo hemos visto en la ciudad del Señor de los ejércitos, en la ciudad de nuestro Dios...

Dad vueltas en torno a Sión, contad sus torreones, fijaos en sus baluartes, observad sus palacios, para poder contarle a la próxima generación: ¡Este es Dios!, nuestro Dios eterno, nuestro guía perpetuo.

Jr 6,22-26: Así dice el Señor: «Mirad, un ejército viene desde el Norte, una multitud se moviliza en el extremo del mundo, armados de arcos y jabalinas, implacables e inexorables, sus gritos resuenan como el mar, avanzan a caballo, formados como soldados contra ti, Sión. Al oír su fama nos acobardamos, *nos atenazan ansias y espasmos de parturienta*. **No salgas a descampado, no vayas por el camino**, que la espada enemiga siembra el terror. Capital de mi pueblo, vístete de sayal y revuélcate en el polvo, haz funeral como por un hijo único, un duelo amargo, porque llega de repente nuestro devastador».

Para el Sal 48 Sión está segura ante cualquier ataque. Solo la vista de Sión ya deja atemorizados a los reyes enemigos, que huyen. En Jr 6, el terror destinado a los enemigos atenaza a los habitantes de Sión. Hasta el mundo mental cambia del todo: el «*monte* Sión» del Sal 48 se ha convertido para Jr 6 en la «*Hija* de Sión», que se revuelca en cenizas. Por lo tanto, parece que lo que pretende la recepción del Sal 48 en Jr 6 es elaborar teológica y metafóricamente la caída de la teología de Sión.

A los antiguos textos de desgracia en Jr 4-10 hay que añadir posiblemente los lamentos de los oráculos de las naciones en Jr 46-49, muy relacionados con los textos de Jr 4-10, tanto temática como lingüísticamente. La desgracia que traen los babilonios no afecta solo a Judá y a Jerusalén, sino también a los pueblos vecinos. Esta idea encuentra su forma literaria en Jr 46-49.

Las acusaciones en segunda persona del femenino singular de Jr 4-10 fueron pronto ampliadas mediante las llamadas «acciones simbólicas» de los profetas. Estas presuponen una teología de la culpa e interpretan el juicio expresamente como juicio divino (Jr 13.16.18.27-28.32).

Estas acciones simbólicas parecen ir juntas, pues se formulan en primera persona del singular, excepto Jr 27. En los demás lugares el libro de Jeremías se refiere al profeta en tercera persona. Con las acciones simbólicas tenemos posiblemente acceso a una etapa antigua del libro, que todavía carecía de narraciones extrañas.

Finalmente, a los estratos más antiguos del libro pertenecen también las afirmaciones contra los reyes en Jr 21-23[88]: Jeremías se muestra crítico con la casa real de Judá. Que estos textos sean contemporáneos, se puede ver en el oráculo contra Joaquín, el tercer-último rey de Judá:

> Jr 22,18-19: Por eso, así dice el Señor a Joaquín, hijo de Josías, rey de Judá: «No le harán funeral cantando: ¡Ay, hermano mío, ay, hermana! No le harán funeral: ¡Ay, Señor, ay, Majestad! Lo enterrarán como a un asno: lo arrastrarán y lo tirarán fuera del recinto de Jerusalén».

La afirmación de que Joaquín no sería enterrado después de su muerte no sucedió así. 2 Re 24,6 afirma sobre la muerte de Joaquín: «Joaquín se reunió con sus padres, y su hijo Jeconías le sucedió en el trono».

La frase «se reunió con sus padres» indica un entierro regular. No existe razón para pensar que 2 Re 24,6 no ofrezca una información correcta. Ahora bien, que Jr 22,18-19 contenga un anuncio que no se ha cumplido, puede deberse a que se trata de un texto antiguo; una vez acontecido el entierro de Joaquín, a nadie se le ocurriría formular un oráculo de juicio como el de Jr 22,18-19, que contradice directamente el suceso histórico.

Finalmente, el libro de Jeremías también ha sido objeto de una actividad redaccional deuteronomista, aunque su participación haya que valorarla de modo distinto a como lo hace Thiel[89]. Dignas de mención son pequeñas intervenciones en Jr 1-25 que rompen el contexto y, tanto por el lenguaje como por la sustancia, formulan acusaciones típicamente deuteronomistas:

> Jr 8,18-22: El pesar me abruma, mi corazón desfallece, al oír desde lejos el grito de auxilio de la capital: ¿No está el Señor en Sión, no está allí su Rey? — *¿No me irritaron con sus ídolos, ficciones importadas?* — Pasó la cosecha, se echó el verano, y no hemos recibido auxilio. — Por la aflicción de la capital ando afligido, atenazado de espanto: ¿No queda bálsamo en Galaad, no quedan médicos? ¿Por qué no se cierra la herida de la capital de mi pueblo?

En estos comienzos de la tradición de Jeremías es teológicamente significativo que el paso del lamento a la acusación y, con ello, el desarrollo literario de una teología de la culpa, resulte fácilmente comprensible desde la crítica literaria. Las lamentaciones más antiguas el libro de Jeremías parecen haber sido muy pronto ampliadas secundariamente

88. Job, 2006.
89. Thiel, 1973; 1981.

en línea con las Lamentaciones, como confesiones de culpa. En la tradición profética el paradigma culpa-castigo ya no se podía usar en época babilónica sin problemas, aunque los libros proféticos más antiguos, del período asirio, ya se hubieran expresado en este sentido respecto a la caída del reino del Norte. Esto es precisamente lo que cabía esperar con los deuteronomismos: los niveles más antiguos de los deuteronomismos en los libros de los Reyes solo rechazaban probablemente el culto ilegítimo del reino del Norte y la tendencia a la apostasía en el reino del Sur. El pensamiento de que el reino de Judá en su conjunto era culpable ante Dios solo podía desarrollarse tras la catástrofe vivida, que necesitaba un fundamento teológico. A esto hay que añadir que las expresiones de juicio contra Judá en los libros de Isaías y Miqueas difícilmente podían ser puntos de referencia en la época inmediatamente anterior al exilio, pues durante casi un siglo estuvieron bajo la sospecha de ser profecías no cumplidas, meras profecías falsas.

b) *Comienzos de la tradición de Ezequiel*

Los comienzos de la tradición de Ezequiel son más difíciles de ver que los de Jeremías. La cuestión depende, sobre todo, de si se considera posible o no la reconstrucción de un estado previo del libro de Ezequiel, anterior a la composición actual a favor de los exiliados, que pertenece al período persa. El libro de Ezequiel es claramente el altavoz de los intereses de la «primera golá» (grupo de exiliados), que fueron deportados con Joaquín el año 597 a.C. y entre los cuales se encontraba Ezequiel. El cuño babilónico del libro de Ezequiel se puede reconocer por su mundo metafórico y cultural, claramente inspirado en la «cultura dominante» de Mesopotamia[90].

Pohlmann[91] reconoce un libro previo en base a textos tomados de Ez *4-24; *31; *36. Su estructura estaría basada sobre el esquema juicio-salvación, aunque la parte salvífica de este primer libro de Ezequiel sería breve y escasa. Pohlmann indica como textos más antiguos del libro los poemas de Ez *19/*31, que sin mención de Yahwé se lamentan por la catástrofe sobrevenida, y que él relaciona con círculos jerosolimitanos cercanos a la corte. Según esta opinión, la composición más antigua del libro de Ezequiel habría tenido la misma orientación que los comienzos de la tradición de Jeremías. Pero la reconstrucción histórico-literaria del libro de Ezequiel es menos clara y, por lo tanto, más discutida.

90. Keel, 2007, 676-728.
91. Pohlmann, 1996, 33-36; cf. Rudnig, 2000, 345.

Los orígenes del libro de Ezequiel parecen proceder ya de la época babilónica y no del tiempo persa: el propio testimonio del libro no supone ningún argumento fiable en este sentido. Pero la circunstancia de que en la grandiosa visión de Ez 8-11, que refiere la salida del templo de la «gloria de Yahwé», esta no se dirige a Babilonia (como supone Ez 1-3, orientada a la Golá), sino al monte de los olivos, a pocos cientos de metros de distancia (11,23), indica que en el libro de Ezequiel existen también textos anteriores a la composición de orientación en favor de la Golá:

> Ez 11,23: Y la gloria del Señor se elevó sobre la ciudad y se detuvo en el monte, al oriente de la ciudad.

Pero no hay duda de que el libro de Ezequiel se «babilonizó» muy pronto: su sistema de dataciones se construye a partir del año 597 a.C.; Ezequiel se define únicamente como profeta de la Golá de Joaquín; el país está totalmente destruido y sin perspectiva de futuro, si no fuera el retorno de los exiliados. El llamado proyecto de constitución de Ez 40-48, críticamente utópico en su orientación, constituye una compleja composición literaria[92], cuyos elementos fundamentales se extienden al período babilónico. A favor, estarían la falta de la tercera dimensión en la descripción de la construcción del nuevo templo, así como las divergencias con la teología sacerdotal sobre el santuario en Éx 25-40, que indican un origen presacerdotal de Ez 40-48, y que impidieron por un tiempo considerable al libro de Ezequiel el acceso a formar parte de los escritos oficiales del judaísmo de la época persa. El «Rollo del Templo» de Qumrán, que es más antiguo[93], intenta reconciliar Éx 25-40 con Ez 40-48.

c) *Segundo Isaías*

Una de las conclusiones más seguras de la exégesis histórico-crítica es la hipótesis de que la segunda parte del libro de Isaías, históricamente, no tiene nada que ver con el profeta del siglo VIII a.C., que le presta el nombre: de hecho, no se vuelve a nombrar a «Isaías»; el mensaje profético se concentra en oráculos de salvación; y el escenario histórico supone, al menos, el siglo VI a.C., como indica la explícita mención de Ciro, rey de los persas. El conjunto de Is 40-66 proviene probablemente de un profeta del siglo VI a.C., cuyo nombre desconocemos y que en la investiga-

92. Rudnig, 2000; Keel, 2007, 890-900.
93. Maier, 1997.

ción se denomina «segundo Isaías»[94]. Una reciente concepción defiende que Is 40ss es en su conjunto una profecía escrita, que no permite ninguna referencia a una personalidad individual[95]. Pero contra esta teoría se manifiesta el carácter histórico-formal del material de Is 40-55, que sigue haciendo aceptable la tesis de un «segundo Isaías».

Is 45,1-2 ofrece un dato relativamente exacto para fijar la fecha de escritura del mensaje de «segundo Isaías»[96]. Este texto suponía originalmente un potente ataque militar de Ciro contra Babilonia («Haré trizas las puertas de bronce»), pero posteriormente se adaptó a los acontecimientos históricos —la captura de Babilonia sin lucha— y se reelaboró («abriré ante él las puertas»):

> Is 45,1-2: Así dice el Señor a su ungido, Ciro, a quien lleva de la mano: «Doblegaré ante él naciones, desceñiré las cinturas de los reyes, *abriré ante él las puertas, los batientes no se cerrarán*. Yo iré delante de ti allanándote cerros; haré trizas las puertas de bronce, arrancaré los cerrojos de hierro».

En esta misma dirección apunta el hecho de que Is 40ss. utiliza a menudo el argumento de la realización de lo anunciado[97]. La verdad del mensaje profético se reconoce en que fue anunciado previamente. Este argumento no estaría anclado con tanta relevancia en la tradición del segundo Isaías si sus comienzos históricos no fueran previos a la caída de Babilonia:

> Is 43,12: Yo predije, y salvé; yo anuncié, y no teníais dios extranjero. Vosotros sois mis testigos —oráculo del Señor—; yo soy Dios, desde siempre lo soy.

> Is 45,21: ¿Quién anunció esto desde antiguo? ¿Quién lo predijo desde entonces?

> Is 48,3: El pasado lo predije de antemano: de mi boca salió y lo anuncié; de repente lo realicé y sucedió.

> Is 48,5: Por eso te lo anuncié de antemano, antes de que sucediera te lo predije, para que no dijeras: «Mi ídolo lo ha hecho, mi estatua de leño o metal lo ha ordenado».

La más antigua edición amplia de la profecía del segundo Isaías, a comienzos del período persa, parece que comprendía Is *40-48; en ella, Is 40,1-5 constituía el prólogo y 52,7-10 el epílogo.

94. Hermisson, 1999.
95. Albertz, 1990.
96. Kratz, 1991a; diferente, Albertz, 2003c.
97. Keel, 2007, 862-864.

Is 40,1-5: «**Consolad, consolad a mi pueblo**, dice vuestro Dios: hablad al corazón de Jerusalén, gritadle que se ha cumplido su servicio y está pagado su crimen, pues de la mano del Señor ha recibido doble castigo por sus pecados. Una voz grita: *en el desierto preparad un camino al Señor; allanad en la estepa una calzada para nuestro Dios; que los valles se levanten, que montes y colinas se abajen, que lo torcido se enderece y lo escabroso se nivele*; y se revelará la gloria del Señor y la verán todos los hombres juntos —ha hablado la boca del Señor».

Is 52,7-10: Qué hermosos son sobre los montes los pies del heraldo que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregona la victoria, que dice a Sión: «¡Ya reina tu Dios!». Escucha: tus vigías gritan, cantan a coro, porque ven cara a cara *al Señor, que vuelve a Sión*. Romped a cantar a coro, ruinas de Jerusalén, que **el Señor consuela a su pueblo**, rescata a Jerusalén. El Señor desnuda su santo brazo a la vista de todas las naciones, y verán los confines de la tierra la victoria de nuestro Dios.

Este documento fundamental del segundo Isaías se diferencia de la anterior profecía escrita del Antiguo Testamento en que contiene una esperanza de salvación ilimitada. Así reacciona, probablemente, a la consolidación del poder persa, visible a más tardar durante la corregencia de Darío I; pero no presupone todavía un movimiento amplio de retorno, pues tanto el prólogo como el epílogo celebran como salvación solo el regreso de Dios mismo a Sión-Jerusalén. La culpa de Jerusalén, que ocupaba el primer plano todavía en Jr 4-10 y en Lamentaciones, ha sido cancelada. La diferencia entre decisión divina y realización terrena se plasma lingüísticamente en los llamados «perfectos de salvación» del segundo Isaías: en Is 40ss. se habla en perfecto de los anuncios de salvación, porque ya han sido decretados por Dios, aunque en realidad aún están por suceder.

El juicio de Dios contra su pueblo ya ha pasado. Para el futuro de Israel el segundo Isaías imagina una nueva historia de salvación que nace y que tendrá características muy distintas a la antigua, ya pasada. La más llamativa es que no se prevé ningún otro rey para Israel, sino que se debe aceptar el formar parte del imperio persa como decisión divina de salvación.

La denominación de «ungido de Yahwé» (45,1) constituye una novedad en el marco de la historia religiosa del antiguo Oriente y, por lo tanto, del antiguo Israel: las religiones del antiguo Oriente se mueven tradicionalmente en el marco de concepciones nacional-religiosas, en las que lo extranjero pertenecía al ámbito del Caos. Cuando la tradición del segundo Isaías ve a Ciro como dominador legítimo por la gracia de Dios, se produce un salto cualitativo, que rompe absolutamente el marco tradicional

nacional-religioso[98]. Yahwé, Dios de Israel, se presenta como único dominador del mundo, que entroniza —o llegado el caso, rechaza— al emperador persa.

En relación con las frases sobre Ciro en el segundo Isaías se ha aludido al llamado «Cilindro de Ciro», un documento persa del tiempo de la caída de Babilonia el 539 a.C. En este documento, Ciro hizo escribir:

> Marduc... le ordenó [a Ciro] ir a su ciudad, Babilonia, y le permitió realizar el camino hacia Babilonia. Como un amigo y compañero viajó él a su lado. Su gran ejército, innumerable como las aguas de un río, marchaba armado a su lado. Sin lucha ni oposición le introdujo en su ciudad, Babilonia. Salvó a Babilonia de la opresión. Le entregó a Nabónido, hijo del rey, que no le adoraba [a Marduc]... Permití [Ciro] a los habitantes de Babilonia recobrar la tranquilidad en su extenuación, les solté sus ataduras. Marduc, el gran señor, se alegró de mis [buenas] acciones[99].

Un paralelismo estructural entre el segundo Isaías y el Cilindro de Ciro consiste en que Ciro, el rey persa, se presenta como elegido por un dios extranjero; en caso del cilindro, por el principal dios babilónico, Marduc. A diferencia de Is 40-66, se trata de una afirmación que hace el mismo Ciro, que se presenta como gobernante en Babilonia legitimado por las divinidades locales. Is 40-66 va un paso más adelante: la descripción de Ciro como «ungido» de Yahwé es una afirmación foránea que pone al extranjero Ciro en el puesto de la desaparecida dinastía davídica. De modo similar, probablemente se pueden datar en el período babilónico las afirmaciones sobre Nabucodonosor como «siervo» de Dios en Jr 25,9; 27,6; 43,10, que en el resto del Antiguo Testamento representa un título de David[100]. Semejantes son las confesiones sobre el Dios de Israel, que en el libro de Daniel 1-6 hacen gobernantes extranjeros y que se aproximan a este concepto.

La tradición del segundo Isaías representa un monoteísmo estricto, que únicamente reconoce a Yahwé como Dios, mientras que anula todas las demás divinidades de las naciones: «Yo soy el Señor y no hay otro» (Is 45,6). Este monoteísmo puede definirse como exclusivo —el carácter divino se limita a Yahwé—, a diferencia de otras concepciones inclusivas, como, por ejemplo, en el documento sacerdotal, que también reconoce un único Dios, pero que puede ser invocado y adorado entre otras figuras: la divinidad, en estos casos, incluye un único elemento, pero puede ser llamado Yahwé, Ahuramazda, Zeus, etcétera.

98. Keel, 2007, 857-861.
99. TUAT I, 408-409 [ANET 315-316]
100. Schmid, 1996a, 229-249.

El monoteísmo del segundo Isaías[101] señala un cambio radical en la historia de la religión de Israel. La fe exclusiva en un Dios encuentra por primera vez una formulación explícita. Se formula adoptando y afinando el primer mandamiento del Decálogo, que prohíbe adorar a otros dioses, pero cuya existencia no se niega, sino que se presupone:

> Is 45,6-7: «*Yo soy el Señor* y no hay otro: artífice de la luz, creador de las tinieblas, autor de la paz, creador de la desgracia».

> Dt 5,6-7: «*Yo soy el Señor*, tu Dios. Yo te saqué de Egipto, de la esclavitud. No tendrás otros dioses frente a mí».

Ambos textos comienzan con una fórmula de auto-presentación divina «Yo soy el Señor», habitual en el politeísmo del antiguo Oriente, por medio de la cual se identifica tradicionalmente la divinidad que se revela. El primer mandamiento precisa que «tu Dios», es decir, el Dios de Israel, es quien «te saqué de Egipto, de la esclavitud»; por el contrario, el concepto universal usado en el segundo Isaías prescinde de ello y, en su lugar, pasa inmediatamente a la afirmación negativa complementaria: «y no hay otro». De este modo, por una parte, se refuerza decisivamente el mandamiento del Decálogo («no tendrás otros dioses frente a mí») y, por otra parte, se lleva *ad absurdum* la fórmula de auto-presentación. Con la afirmación «(yo soy) artífice de la luz, creador de las tinieblas, autor de la paz, creador de la desgracia», Is 45,6-7 ofrece un paralelismo temático a la afirmación del primer mandamiento sobre la liberación de Egipto. Pero Is 45,6-7 no formula una mera afirmación de salvación, sino que —consecuente con su monoteísmo— atribuye explícitamente a la acción divina la salvación *y* la desgracia. Junto al concepto «desgracia» se usa el término *br'* (crear), que se aplica exclusivamente a la creación divina; así, no solo afirma explícitamente que Dios es la causa de la desgracia, sino que lo subraya.

La opción monoteísta del segundo Isaías está en relación objetiva con su comprensión del gobernante: si el dominador del mundo, Ciro, debe gobernar sobre Israel como rey legitimado por Dios, resulta evidente, al revés, que Dios mismo, cuyo representante en la tierra es Ciro, gobierna el mundo entero. Por eso, se puede sospechar que el nacimiento del monoteísmo en Israel tiene un trasfondo político.

Si Dios es solo uno y, en cuanto tal, creador y dueño del mundo, es necesario pensar la acción de Dios en el mundo en un modo distinto a como se ha hecho en la literatura veterotestamentaria más antigua. Resulta novedad en el segundo Isaías que toda acción divina en el mundo se califica fundamentalmente de acción creadora. Este punto resulta

101. Cf. Albani, 2000; 2003; Lemaire, 2007, 105-108.

especialmente claro en los himnos que estructuran el libro del segundo Isaías y que se encuentran en puntos clave de libro alabando al Dios creador: las actuaciones de Dios en la historia son actos de creación.

La situación histórica del segundo Isaías, tras la caída de Judá y de Jerusalén, hacía necesario repensar críticamente las tradiciones fundamentales de Israel. Respecto a la salida de Egipto, para el segundo Isaías, es claro que ya no representa ninguna relevancia salvífica actual. El antiguo Éxodo de Egipto ha tenido tras sí una historia de desgracias, cuya cima ha sido la pérdida de la tierra. Ya no se puede fundamentar en él la relación entre Israel y su Dios. El segundo Isaías afirma que habrá un nuevo Éxodo, ahora de Babilonia, muy superior al antiguo. Primero Yahwé mismo saldrá de Babilonia y después sacará al pueblo. Por razón de este nuevo Éxodo, sobre el que se fundamenta una relación nueva entre Dios y el pueblo, el antiguo puede olvidarse con seguridad.

Hay que notar que el nuevo Éxodo conocerá el «milagro del agua», pero que esta no destruirá a los enemigos, como en Éx 14; Yahwé hará manar agua en el desierto para que el pueblo pueda beber[102]:

> Is 43,16-21: Así dice el Señor, que abrió camino en el mar y senda en las aguas impetuosas; que sacó a batalla carros y caballos, tropa con sus valientes: caían para no levantarse, se apagaron como mecha que se extingue. «No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo; mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis? Abriré un camino por el desierto, ríos en el yermo; me glorificarán las fieras salvajes, chacales y avestruces, porque ofreceré agua en el desierto, ríos en el yermo, para apagar la sede mi pueblo, de mi elegido. El pueblo que yo me formé, para que proclamara mi alabanza».

El segundo Isaías trata la tradición de los patriarcas de modo muy diferente a como trata la tradición del Éxodo. Como va unida a la promesa de la tierra, la tradición patriarcal es la única tradición de salvación todavía teológicamente relevante. En consecuencia, se retoma y se amplía:

> Is 41,8-10: Tú, Israel siervo mío; Jacob, mi elegido; estirpe de Abrahán, mi amigo. Tú, a quien tomé en los confines del orbe, y llamé en sus extremos, a quien dije: «Tú eres mi siervo, te he elegido y no te he rechazado. No temas, que yo estoy contigo; no te angusties, que yo soy tu Dios: te fortalezco y te auxilio y te sostengo con mi diestra victoriosa».

El pueblo de Israel puede ser llamado con el nombre de sus ancestros, que aquí, fuera del Génesis, aparecen también en orden genealógico, Abrahán-Jacob. El segundo Isaías activa así la teología de la promesa

102. Cf. Macchi, 2009.

ínsita en la historia patriarcal del Génesis, que describe a Israel como un pueblo, al que se le ha prometido incondicionalmente la tierra. Con esto, y de forma diferente a la tradición del Éxodo, impregnada de la teología «deuteronomista» de la ley, la tradición patriarcal ejerce una importante función de orientación para el Israel del exilio.

En el segundo Isaías el uso de la terminología patriarcal respecto al pueblo va unida a la transferencia al pueblo de afirmaciones sobre el rey: tanto la denominación de «siervo» de Yahwé, como el tema de la elección o, finalmente, la orden «no temas», proceden del ámbito de la ideología real. De este modo se populariza, y el pueblo hereda la situación privilegiada del rey.

El núcleo básico del segundo Isaías se ha ampliado varias veces en el transcurso del tiempo[103]. Fundamentalmente se pueden distinguir los procesos de ampliación que básicamente suceden en Is 40-55, de otros que abarcan el ámbito más amplio de 40-66; finalmente se pueden descubrir también intervenciones redaccionales en el horizonte del conjunto del libro entero.

Así, en Is 40-55, se pueden identificar con cierta seguridad las polémicas con los ídolos (40,19-20; 41,6-7; 42,17; 44,9-20; 45,16-17.20b; 46,5-8; 48,22) como complementos de estilo propio[104]. También los textos sobre Sión en 49-55 (especialmente 49,14-26; 51,9-10.17.19-23; 52,1-2; 54,1-2) parece que fueron introducidos en el libro posteriormente. Finalmente hay que mencionar los cánticos del siervo, que en la concepción tradicional se compusieron de modo independiente, pero que actualmente se ven como ampliaciones textuales.

En el ámbito de Is 40-66 entran las ampliaciones del tercer Isaías sobre el segundo Isaías en 56-59 y 63-64. En Is 65-66 se descubren redacciones que completan y finalizan el conjunto del libro de Isaías, y que, por ello, forman inclusión con Is 1.

4. *Tradiciones legales*

a) *Decálogo*

Las principales fases del desarrollo histórico del derecho a partir del Deuteronomio primitivo, se pueden observar con claridad en la primera parte del Deuteronomio, Dt 4-6, que se ha ido desarrollando hacia afuera como una cebolla: en Dt 6,4, el llamado *Shema' Israel* («Escucha, Israel), se considera con razón la introducción original al primer Deuteronomio, que pretendía apoyar la concentración del culto, pues el *Shema' Israel* formula en su médula —originalmente monoyahvista («Escucha,

103. Kratz, 1991; algo más retraído, Leene, 1996.
104. De diferente opinión, Ehring, 2007, 262-267.

Israel, Yahwé, tu Señor es único»)— el programa teológico básico de la centralización del culto: Yahwé es solo *un único* Yahwé, es decir, fuera del Yahwé de Jerusalén no existe ninguna manifestación legítima de Yahwé, como las conocemos, por ejemplo, a partir de la epigrafía de la época monárquica[105].

En comparación con él, el Decálogo es de formación más reciente[106], aunque se haya configurado a partir de materiales más antiguos. En el pasado, siguiendo a Alt, se aceptaba que la formulación apodíctica de un mandamiento legal había que considerarla muy antigua; hoy resulta claro que la forma específica del Decálogo no depende de la historia de su formación, sino de su función. El Decálogo consiste principalmente en una densa reflexión, escrita por escribas cultos, sobre temas legales, no una piedra angular de la Ley[107].

La posible recepción del *Shema' Israel* como un primer mandamiento, que algunos consideran original[108], tiene su origen, por un lado, en la anticipación del primer mandamiento en Dt 5 como prefacio del *Shema'*, lo que abre la perspectiva para lo que sigue; y, por otro lado, en la inserción en 6,5 del mandamiento del amor («Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas») que, de acuerdo con el trasfondo tradicional del antiguo Oriente, usa la metáfora del «amor» para referirse a la incondicional lealtad para con Yahwé[109].

El carácter secundario del Decálogo frente al *Shema' Israel* se puede también reconocer en la posición relevante y central del mandamiento sobre el sábado, que asegura la identidad del Israel del exilio; la exigencia de centralización del culto, que solo puede ser observada en la tierra, falta llamativamente en el Decálogo[110].

Que el Decálogo deba ser datado en la época babilónica, pero antes del segundo Isaías, se puede deducir de las referencias politeístas que sirven de marco al primer (o segundo, según se cuente) mandamiento: la prohibición de adorar otros dioses, no excluye su existencia, sino que la supone. Resulta evidente el cambio de situación que ha tenido lugar durante el proceso teológico que ha llevado del *Shema' Israel* (Dt 6,4-9) al Decálogo: basta ver que el *Shema' Israel* tiene por objeto discusiones internas políticas o intra-israelíticas («un Yahwé»), mientras que el Decálogo, con sus referencias a otros dioses y a la prohibición de estatuas[111], pre-

105. TUAT II, 561-564 [cf. *supra*, p. 77, n. 28; cf. R. Albertz, 1992]: «Yahwé de Samaría»; «Yahwé de Temán».
106. Hossfeld, 1982; Köckert, 2007.
107. Otto, 1999b, 626.
108. Cf. Veijola, 1992a.b; en contra, Pakkala, 1999, 73-84.
109. Moran, 1963; Olyan, 1996; Rüterswörden, 2006.
110. Otto, 1999b, 627.
111. Uehlinger, 1998b.c.

supone intensos contactos internacionales y peligros para la identidad de Israel, como los que podemos suponer en el exilio de Babilonia.

La extensa discusión sobre a quién hay que conceder la prioridad, al Decálogo del Éxodo (Éx 20) o al del Deuteronomio (Dt 5), no puede ni debe ser desarrollada aquí[112]. Por lo respecta a la doble tradición en cuanto tal, es digno de notarse que las dos grandes proclamaciones de la Ley en el Sinaí y al oriente del Jordán, tienen el Decálogo como introducción, por lo que hay que subrayar su objetiva identidad de sentido. A nivel redaccional, la coordinación de la revelación del Sinaí con su promulgación por Moisés, reformulada en el Deuteronomio[113], pone en evidencia que la Torá se caracteriza por —y se puede resumir en— el Decálogo.

b) *El Deuteronomio deuteronomista*

La anticipación del Decálogo al comienzo del Deuteronomio es representativa de su interpretación «deuteronomista» en época babilónica. El Deuteronomio se convierte en un boceto de constitución y se reestructura en el sentido del Decálogo[114]. El título de Dt 12,1 restringe la validez de las leyes sucesivas a la vida de Israel en su territorio, mientras que el Decálogo pretende validez universal. En los capítulos 16-18 el Deuteronomio contiene leyes sobre los oficiales y el rey, aunque la figura del rey se reduce a la de un escriba instruido[115]. El Deuteronomio deuteronomista sigue siendo un boceto utópico; la realización histórica de un año sabático se testifica únicamente para el año 162 a.C. (1 Mac 6,49.53).

A la anticipación del Decálogo hay que sumarle también una teoría específica sobre la revelación en Dt 5, según la cual el Decálogo se da a conocer al pueblo en el Sinaí, mientras que las leyes de Dt 12-26 solo se las anunciará Moisés al este del Jordán. Si uno prefiere pensar que Dt 12-26 haya sido originalmente un discurso de Yahwé, este bloque habría sido reestructurado mediante un proceso redaccional para convertirlo en un discurso de Moisés.

El Deuteronomio «deuteronomista» debe su origen posiblemente a la inserción redaccional de Dt 6-28 en el amplio contexto narrativo del libro. El Deuteronomio se convierte, así, en la prevista constitución de Israel tras la conquista. Si, por un lado, miramos hacia adelante, las formulaciones de los profetas anteriores —ahora sí, incluyendo Josué y, quizás, también Jueces— coinciden con las del Deuteronomio solo al nivel del primer mandamiento; con ello señalan una relación literaria que sobre-

112. Cf. Köckert, 2002, 22.
113. Schmid, 2004b.
114. Otto, 1994; 1999b, 627.
115. Otto, 1999c, 695.

pasa al Deuteronomio y, tal vez, llegue hasta el libro del Éxodo, pues el Deuteronomio no ofrece un comienzo satisfactorio a nivel de contenido, aunque sí a nivel sintáctico; si, por otro lado, miramos hacia atrás, resulta que la doble tradición de Éx 20 y Dt 5 ha armonizado el contexto narrativo de Éx - Nm de modo prominente con el sentido del Decálogo[116].

116. Cf. Schmid, 2004b.

E

LA LITERATURA EN EL PERÍODO PERSA (SIGLOS V-IV A.C.)

I. TRASFONDO HISTÓRICO

Si se marcan los períodos de la historia de Israel, como en la presente exposición, no con criterios endógenos (tiempo de los reyes, tiempo del exilio y el llamado tiempo del postexilio), sino con criterios exógenos, siguiendo el influjo ejercido por los diferentes poderes hegemónicos en el antiguo Oriente, la identificación habitual del final del exilio con el comienzo del poder persa se desenmascara rápidamente como ficción. El exilio no concluyó el año 539 a.C. con la pacífica toma de Babilonia, ni con las oleadas de retorno que tuvieron lugar durante las siguientes décadas; la diáspora continuó existiendo, aun sin mandato obligatorio de una potencia extranjera. Parece que los deportados, especialmente los pertenecientes a la segunda generación (y sucesiva), habían conseguido, entretanto, en Mesopotamia y Egipto respeto y prosperidad, como se muestra indirectamente en un documento del banco Murašu, con una lista de nombres judíos[1], o en la leyenda del ascenso de José y en Daniel[2], así como en la elevada posición de judíos como Zorobabel, Nehemías o, incluso —aunque es más difícil de comprender históricamente[3]—, Esdras; de modo que el deseo y la voluntad por regresar no siempre eran fuertes. A la luz de este momento histórico se pueden interpretar las narraciones sobre las «quejas» («murmuraciones») en Éxodo y Números (en especial Éx 16; Nm 11.14.16), en las que el pueblo se niega a entrar en la tierra prometida. Posiblemente son un reflejo crítico, ubicado en un tiempo anterior, de la problemática creada por la negativa al regreso, virulenta durante el inicial período persa. El exilio había

1. Cf. Stolper, 1985; ver también, Zadok, 1979; Pearce, 2006.
2. Beyerle, 2000.
3. Cf., por ejemplo, Grabbe, 1991; Kratz, 2004a, 111-118; Keel, 2007, 1077-1078.

pasado de ser un lugar de deportación a constituir una nueva patria. La existencia de Israel como diáspora ha influenciado al Antiguo Testamento de modo tan fundamental, que —prescindiendo del papel de los patriarcas como extranjeros en su propia tierra— la Torá, que se formó en la época persa, sucede toda ella fuera de Israel.

Tan equívoca como la idea de una «época postexílica» es la de «Restauración», pues nunca sucedió una restauración de las condiciones de la época monárquica; Judá encontró «bajo la presión de circunstancias políticas una nueva forma de vida común..., orientada a estructuras previas a la monarquía» (Albertz, 1992, 469; 2000); o, como se podría decir más precisamente con otras palabras: encontró su modelo en las estructuras que proyectó hacia el tiempo previo a la constitución del estado.

En relación con esta problemática tendríamos que discutir si la época persa señala el comienzo del «judaísmo», como se admitía en el siglo XIX a.C., generalmente con matiz peyorativo[4] y también en el siglo XX, aunque con tono algo más neutro e incluso positivo[5].

El problema de determinar épocas, naturalmente, es algo importado desde fuera a los fenómenos históricos y habrá que valorarlas según las perspectivas que aporten. Quien quiera limitar el concepto de «judaísmo» al judaísmo rabínico posterior al año 70 a.C., verá como diferencia fundamental la pérdida del culto del segundo templo y la transformación, ya sucedida, en religión del Libro. Esta opinión conlleva necesariamente una reducción de la pluralidad interna del judaísmo, que a lo mejor para algunos resulte la cesura más profunda. En el ámbito de lengua inglesa se ha propuesto el término —algo feo pero exacto— de «judaísmos» para el tiempo anterior al año 70 d.C.[6].

En todo caso, existe una continuidad significativa entre el «judaísmo» del segundo templo y el «judaísmo» rabínico: su existencia postestatal, así como su entronque teológico esencial con el Monoteísmo, la Alianza y la Ley; de este modo, el concepto ampliamente reconocido de «judaísmo antiguo o clásico» tiene sentido y justificación si se atiende convenientemente a su diferenciación interna[7].

Las circunstancias históricas de Israel durante la época persa estaban marcadas políticamente por la extensión del imperio persa, que comprendía casi por completo la totalidad del mundo conocido en el antiguo Oriente. El ascenso del primer emperador persa, Ciro, comenzó con la victoria sobre el oponente medo, Astiages, el año 550 a.C., y se consolidó internacionalmente, sobre todo, tras la victoria militar contra el rey de

4. Cf. Wellhausen, [6]1927, 28: «Del exilio no regresó una nación, sino una secta religiosa»; Smend, 1882.

5. Blumm, 1995; Kratz, 1998; Bringmann, 2005, 7-11. A veces se defiende que la cesura sucedió en tiempos de Alejandro (Schäfer, 1983, 11-12; Donner, [3]2000/2001, 474-475).

6. Cf. Neusner *et al.*, 1987; Edelman, 1995; Deines, 2001; Neusner y Avery-Peck, 2001.

7. Brettler, 1999; Becking, 2007, 10.

Lidia, Creso, el año 546 a.C. El salto decisivo al poder sobre el mundo sucedió el año 539 a.C. con la pacífica toma de Babilonia, posible únicamente gracias a la política religiosa anti-Marduc del último rey persa, Nabónido[8]. Los sacerdotes babilónicos de Marduc recibieron a Ciro con tanto entusiasmo[9] como desprecio habían mostrado poco antes contra Nabónido.

Para Judá, este cambio político no fue muy significativo en un primer momento. El cambio del gobierno central conllevaba cambios en Siria-Palestina, pero no en el estilo de vida cotidiana. En este punto fue más decisivo el comienzo del reinado de Darío I con la introducción de las satrapías, de un nuevo sistema fiscal y con la acuñación de moneda, pero, sobre todo, por la dura represión de la sublevación babilónica del año 522/521 a.C. Aquí también podemos descubrir cambios en la cultura material[10].

A esto hay que añadir que el proyecto de construir un templo, existente ya desde los tiempos de Ciro, que había nombrado un comisario para ello, Sesbasar[11] (Esd 5,14-16), comenzó y culminó solo en tiempos de Darío. La fijación de la construcción del templo durante el reinado de Darío II (423-404 a.C.), y no de Darío I (522-486 a.C.)[12], cuenta a su favor con la sucesión de reyes persas en Esd 1-6, pero no es conciliable con Ageo/Zac 1-8[13]. Para entender el cambio político en Judá es especialmente significativa la suerte de la misma Babilonia. La destrucción de Babilonia, de acuerdo con Jr 50-51 e Is 47, era largamente esperada y ansiada, pero no sucedió bajo los persas. Más aún, Babilonia se convirtió en una residencia de los reyes de Persia. Únicamente en el reinado de Darío I, que aplastó violentamente la revuelta babilónica, podemos encontrar un punto histórico de cambio.

Los persas, contrariamente a lo que habían hecho antes los asirios y los babilonios, no se centraban en la destrucción de las estructuras locales, por ejemplo, mediante deportaciones que afectaban sobre todo a las clases altas, sino en el fortalecimiento de la autonomía local, bajo control del poder central. Es posible imaginar que únicamente a partir de una figura como Zorobabel, pudo actuar como gobernador de Judá[14] (Ag 2,2) un descendiente de David (1 Cr 3,16-19). Pero, como muestran dos se-

8. Beaulieu, 1989; Albani, 2003; Schaudig, 2003.
9. Cf. «Cilindro de Ciro» (TUAT I, 408-409 [ANET 315-316]); cf. también la «Crónica de Nabónido» (TUAT, nueva serie 2, 40-41 [ANET 305-306]).
10. Cf. Schmid, 1996a, 252-253.
11. Cf. Na'aman, 2000; Kratz, 2004a, 105-106.
12. Duqueker, 1993; 1997.
13. Cf. Bedford, 2001; Lux, 2005, 158, n. 44; sobre la propuesta de datarlo en tiempo de Artajerjes I, cf. Edelman, 2005.
14. Sobre la provincia de Judá, cf. Keel, 2007, 867-992.

llos del período persa, relacionados con la descendencia de Zorobabel mencionada en 1 Cr 3,16-19 («Ananías», «Selomit»), parece que los descendientes de David fueron gradualmente relegados del gobierno[15].

Visto globalmente, no es extraño que los persas fueran valorados positivamente en el Antiguo Testamento. Resulta curioso que no exista ningún oráculo dirigido contra ellos[16]. La ideología imperial persa en favor de un estado multinacional en paz, mediante la preservación de las peculiaridades culturales y religiosas de cada pueblo, fue valorada positivamente en la literatura del Antiguo Testamento correspondiente al período persa y aceptada por ella, como, por ejemplo, en el documento sacerdotal o en el libro de las Crónicas. Un ejemplo de dicha ideología se encuentra en la inscripción de Behistún de Darío I[17], que —como testimonia su versión aramea de Elefantina— circuló como texto escolar.

Finalmente, solo en tiempos de Darío I sucedieron los primeros flujos de retorno; es decir, los que volvían pertenecían a la segunda o tercera generación de los exiliados originales. Esd 2 y Neh 7 ofrecen una lista de los que retornaron, 42 360 hombres con sus propiedades. «Sin embargo, la lista de Esdras no parece ser una lista de quienes regresaron, sino un censo. El autor de las Crónicas consideraba que la destrucción de Jerusalén el año 587 había dejado tras de sí un vacío en el país y que los datos sobre quienes retornaban eran idénticos a los de la población existente en él»[18]. Detrás de la teoría de la deportación total de Judá y de su manipulación literaria se escondían conflictos, que resultaron reales con el regreso de los deportados[19]. Los deportados a Mesopotamia a causa de la ocupación babilónica eran numéricamente minoritarios, respecto a los que quedaron en la tierra, pero provenían de las clases altas. Sus descendientes de la segunda o tercera generación pensaron recuperar una situación de privilegio similar, de modo que el conflicto era inevitable.

Además de las enemistades entre quienes retornaban y los que estaban en la tierra, existieron también conflictos importantes con los vecinos, los samaritanos[20]. Los samaritanos eran los descendientes del reino del Norte, destruido por los asirios; pero, por un lado, étnicamente se habían mezclado con grupos exógenos, transferidos por los asirios con su política de deportaciones[21]; por otro lado, practicaban un culto independiente desde el siglo VI a.C. Los inicios históricos de un santuario samari-

15. Lemaire, 1996; cf. Kratz, 2004a, 93-106.
16. Cf. Kratz, 1991b, 140, n. 254.
17. TUAT I, 419-450 [trad. castellana de la Universidad de Murcia en http://www.um.es/cepoat/cuneiforme/elamita/archivosreales/dario1/dario_i.html].
18. Kinet, 2001, 195; Knauf, 2006, 301-302.
19. Keel, 2007, 835-838.
20. Hjelm, 2004.
21. Oded, 1979.

tano en el monte Garizim se datan hoy con anterioridad a lo que se hacía, por ejemplo, hace diez años, cuando se aceptaba fundamentalmente la presentación de Flavio Josefo como marco histórico de lo que se podía esperar históricamente[22].

El centro de la discusión giraba en torno a Jerusalén. La reconstrucción de la ciudad, con el peso político y económico del templo reconstruido, habría conducido a una competencia no deseada con la mayor y más fuerte Samaría[23]. Estas discusiones de poder retrasaron hasta el tiempo de Nehemías la construcción de la ciudad y de las murallas, así como la nueva ocupación de habitantes. Una imagen palpable del estado de desolación de Jerusalén ofrece, por ejemplo, Neh 2,11-15, que es suficientemente elocuente, a pesar de ser una construcción literaria:

> Llegué [Nehemías] a Jerusalén y descansé allí tres días. Luego me levanté de noche con unos pocos hombres, sin decir a nadie lo que mi Dios me había inspirado hacer en Jerusalén. Solo llevaba la cabalgadura que yo montaba. Salí de noche por la puerta del Valle, dirigiéndome a la Fuente del Dragón y a la Puerta de la Basura; comprobé que las murallas de Jerusalén estaban en ruinas y las puertas consumidas por el fuego. Continué por la Puerta de la Fuente y la alberca real. Como allí no había sitio para la cabalgadura, subí por el torrente, todavía de noche, y seguí inspeccionando la muralla. Volví a entrar por la Puerta del Valle y regresé a casa.

La oposición de Samaría a la reconstrucción ha sido, hasta nuestros días, un factor poco considerado en la historia política y religiosa de Judá durante la época persa.

A mediados del dominio persa sobre Siria-Palestina tuvieron lugar las misiones de Esdras y Nehemías. Mientras que el escriba Esdras, como indica la Biblia, estaba a cargo de temas relacionados con el culto, dependía del gobernador Nehemías la organización de los trabajos de construcción y de restauración social. De ambas figuras, solo Nehemías es reconocible históricamente. Según Neh 1,1; 2,1, llegó a Jerusalén el año 20 de Artajerjes, posiblemente Artajerjes I (465-425; es decir, su año 20 sería el 445). Esdras, por su parte, según Esd 7,7, ya habría llegado a Jerusalén el año 7 de Artajerjes, es decir, trece años antes que Nehemías. En los libros de Esdras y Nehemías se trata, sin duda, del mismo Artajerjes; pero históricamente es difícilmente posible: Esdras, según Esd 9,9, ya había conocido las murallas que rodeaban Jerusalén, que Nehemías habría tenido que reconstruir. Por otro lado, las medidas políticas de repoblación de Nehemías parecen no tener en cuenta el regreso de Esdras, que ya tendría

22. Hjelm, 2004, 29-30; Knoppers, 2006, 279; Keel, 2007, 1124 y, especialmente Magen, 2007.

23. Knoppers, 2006; 2013.

que haber sucedido. En la tradición bíblica, Esdras, como sacerdote y escriba, por razones teológicas tenía que haber tenido la preminencia sobre el funcionario político Nehemías. Pero como figura histórica, Esdras sigue siendo muy vaga[24].

En el siglo IV a.C. parece que Jerusalén tenía que volver a ser rodeada de murallas, en el sentido de una restauración ideal de la Jerusalén monárquica, pero que contaba ahora con menos habitantes[25]. Neh 5 documenta importantes problemas sociales[26] que ofrecen un elocuente trasfondo para la crítica social, por ejemplo, de Is 56-59. La situación económica y demográfica de Judá durante el período persa era relativamente modesta, lo que condujo a nuevas formulaciones de esperanzas de salvación en los textos del Antiguo Testamento[27].

II. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS

Bajo el punto de vista teológico, la tradición veterotestamentaria del período persa se puede definir en general con dos características: en primer lugar, hay que subrayar que ningún libro del Antiguo Testamento que tenga su origen en época monárquica nos ha llegado con una estructura anterior a la época persa. Esto significa, visto al revés, que el conjunto tradicional del Antiguo Testamento ha sido sometido a una revisión redaccional, que probablemente consistía en un proceso de selección, caracterizado por concepciones teológicas determinadas, que eran fundamentales para el judaísmo de la época persa o posterior, como, por ejemplo, la opción del monoteísmo[28], el reconocimiento de la Ley y la Alianza, y otros indicios de identificación cultual, como el sábado o la circuncisión[29].

Esta tendencia, en cierto modo, unificadora en torno a determinadas opciones teológicas fundamentales, especialmente respecto a la doctrina sobre Dios, se encuentra ahora frente a otra segunda tendencia, que se puede definir como una amplia diversificación de posiciones dentro del espectro ortodoxo de posibilidades[30]. Afectan, sobre todo, al campo de la teología política. Tales posiciones se pueden ordenar en tres niveles.

En primer lugar, principalmente en los libros proféticos, se encuentra la idea de que la experiencia política actual se puede entender como

24. Keel, 2007, 1067-1080.
25. Ussishkin, 2005; 2006; Noll, 2207, 332, n. 63; cf. Bodi, 2002; Keel, 2007, 951-954; Swickel, 2008.
26. Cf. Kessler, 2006, 144-145; Keel, 2007, 1074-1075.
27. Carter, 1999; Schmid y Steck, 2005.
28. Stolz, 1996; Eoming y Schmid, 2003; Zenger, 2003; en resumen, Keel, 2007, 1270-1282; Schmid, 2011b.
29. Grünwalt, 1992.
30. Grabbe, 2000.

un comienzo salvífico prometedor e indefectible. Gracias a los persas, cuyo rey, Ciro, podía incluso ser llamado «Mesías» en Is 45,1, Yahwé está a punto de realizar sus planes salvíficos para con Israel en medio de un mundo fundamentalmente en paz. Pero esta salvación debía ser completada por Yahwé mismo. Así, es obvio que los conservadores de los libros proféticos que defendían esta posición, continuamente debían ver e interpretar la historia, identificando indicios del nacimiento de la esperada salvación, así como los elementos históricos que se oponen[31].

No muy diferente de esta comprensión, pero con diferentes acentos, hay una segunda posición, que parte del convencimiento de que con el dominio persa ha llegado a la meta la historia salvífica de Yahwé para con su pueblo y con el mundo —dicho de modo punzante, en el sentido de una «escatología realizada»[32]—. Naturalmente esta meta debe ser completada en diversos puntos, pero fundamentalmente se ha realizado. Esta posición se puede ver —con diversos matices— en el documento sacerdotal, en el cuarto y quinto libro del Salterio (Sal 107-150), en las narraciones no escatológicas del libro de Daniel (Dn 1-6), en el libro de Esdras y en las Crónicas. Básicamente se trata de la recepción judía de la ideología oficial persa: David y Salomón son vistos, en sus respectivos papeles de iniciadores y constructores del templo, como modelos «originales» de Ciro y Darío.

Una tercera posición se diferencia notablemente de las dos anteriores, pues niega radicalmente el carácter salvífico de los actuales procesos políticos. Los textos de tradición «deuteronomista» son los portavoces de esta comprensión; de modo especial en el ámbito de los libros narrativos, pero también en los textos reelaborados de la tradición de Jeremías. El propio presente hay que seguir interpretándolo como juicio continuo, pues Israel sigue desperdigado en la diáspora, no vive unido en el país y no tiene un rey propio. Que Ciro (Is 45,1) o incluso Nabucodonosor (Jr 27,6; Dn 1-4) sean reyes por gracia divina es impensable para esta posición. El dominio persa, por muy tolerante que sea, sigue siendo inaceptable.

Dentro de esta posición se puede percibir una cierta variedad: naturalmente, se pueden apreciar saltuariamente determinadas relajaciones del juicio, pero no están relacionadas con una transformación en salvación, sino con la misericordia divina; siguen siendo un juicio. Para transformar el juicio hay que esperar una nueva iniciativa de Dios en la historia, que consista en la desaparición de los enemigos de Israel y en la liberación definitiva de este; una intervención que tiene que ir mucho más allá de las experiencias salvíficas que puede aportar el período persa. Esta

31. Cf. Schmid y Steck, 2005.
32. Dodd, 1935.

intervención escatológica de Dios depende de la Penitencia, Confesión de culpa y Conversión del pueblo de Dios (cf. Esd 9; Neh 9) o, incluso, avanzando teológicamente, de una transformación escatológica del hombre: Dt 30,6 espera una «circuncisión» del corazón humano; Jr 32,40 en un implante del «temor de Dios» en el corazón; y Ez 36,26, incluso, en un trasplante del viejo corazón con uno nuevo[33].

El papel de los persas en estas tres posiciones se acentúa de modo diverso: para quienes conservan los libros proféticos, los persas son los instrumentos divinos en el proceso gradual de la salvación; para el documento sacerdotal, las Crónicas y el resto de textos parecidos, los persas son los legítimos representantes del ya visible dominio de Dios sobre el mundo; finalmente, para quienes defienden activamente la tradición «deuteronomista», son signos del juicio al que Israel está sometido.

Junto a estos escritos que reflejan, sobre todo, problemas de teología política, existen otros textos, especialmente en el ámbito de las tradiciones sapienciales, que reflexionan sobre la *condición humana*, en línea con otras corrientes desde la época babilónica. Contienen una antropología postmonárquica que, tras la pérdida del rey, tiene al hombre como objeto de la reflexión teológica. Desde hace tiempo se ha reconocido que estas reflexiones antropológicas encuentran paralelos en los textos antiguos mesopotámicos o egipcios[34]. El hecho de que no hubieran sido recibidas antes en Israel no quiere decir que no hubieran sido conocidas. Este material parece que fue finalmente admitido cuando en Israel se experimentaron históricamente situaciones con problemas parecidos.

Además, hay que llamar la atención sobre el hecho de que, a partir de la época persa, se pueden descubrir posiciones que extienden el poder de Yahwé al ámbito del mundo inferior[35]. El mundo inferior, como muestran la arqueología y la epigrafía, ocupaba ya en época monárquica un espacio religioso. Pero ahora, de acuerdo con la universalidad del poder de Dios, está cada vez más explícitamente sometido a su poder.

III. ÁMBITOS DE LA TRADICIÓN

1. *Tradiciones cultuales y sapienciales*

a) *Documento sacerdotal*

De modo parecido a la diferenciación de Is 1-39 con 40-66, la existencia del documento sacerdotal como fuente independiente original del Penta-

33. Krüger, 1997; Leene, 2000; Köckert, 2004, 69-72.
34. Por ejemplo, Spieckermann, 1998/2001.
35. Eberhardt, 2007.

teuco pertenece a los resultados reconocidos de la crítica bíblica[36]. El documento contiene textos programáticos como Gn 1; 9; 17; Éx 6 y está ampliamente presente en la descripción del santuario en Éx 25-31 + 35-40. La razón del éxito de la hipótesis del documento sacerdotal está en las antiguas observaciones que no han perdido actualidad desde el comienzo de la exégesis histórica, pero que necesitan explicaciones ulteriores: la duplicidad del material —colocados de modo secuencial, como en Gn 1-3, o intercalados, como en Gn 6-9—, así como el tratamiento de Elohim como nombre divino[37] en la narración de Gn 1 - Éx 6. A esto hay que añadir un típico lenguaje culto y una teología, que aseguran su identificación. La exégesis del siglo XIX ya reconoció el estilo enumerativo y repetitivo del documento sacerdotal, que guarda estrecha relación con los intereses sacerdotales: el culto, para ser ejecutado correctamente tiene que ser regulado hasta en los mínimos detalles; hay que asegurar en las reglas que las ejecuciones correspondientes siguen exactamente lo prescrito. Por eso, el documento sacerdotal está lleno de listas y «repeticiones», más relacionadas con su teología que con un «mal estilo» literario.

El documento sacerdotal, en todo caso dentro de Gen - Lev, debe ser considerado el documento básico del Pentateuco: sus textos organizan su recorrido, mientras que los textos no sacerdotales se insertan en él y dependen de él en cuanto a la redacción. Esta valoración es válida para la hipótesis documentaria tradicional: también en el modelo JEPD, la fuente P, más reciente, es la que ofrece la base para la combinación de las fuentes y, por eso, la mejor conservada. Su joven edad se deduce, sobre todo, mediante una comparación con el Dt: mientras que este exige la centralización del culto, P la da por supuesta en base al único santuario; el documento P no es antiquísimo, ciertamente no del tiempo de Moisés, como se creía en el siglo XIX, sino que al máximo era fruto del exilio.

De acuerdo con el convencimiento de la más reciente investigación sobre el Pentateuco, el documento sacerdotal es la base del Pentateuco no solo bajo el punto de vista de la redacción, sino también de su concepción teórica[38]. Si es verdad que las narraciones patriarcales se unieron a las de Moisés-Éxodo solo mediante el documento P[39], entonces este es el responsable de una de las más importantes síntesis histórico-literarias del Antiguo Testamento. Dicho potencial innovador del documento P pudo haber sido también la razón para que no fuera creado

36. Cf. Koch, 1987; Pola, 1995; Otto, 1997c; 2007, 179-180.189-193; Zenger, 1997b; Berner, 2010 piensa de otro modo, pero sin realizar un completo análisis del documento sacerdotal. Un resumen útil de la discusión contemporánea lo ofrecen Shectman y Baden, 2009.

37. Pury, 2002.

38. Cf. Dozeman, Schmid y Schwartz, 2011.

39. Schmid, 1999c; Gertz, 2000b; Gertz *et al.*, 2002b; Schmid y Dozeman, 2006.

como prolongación de los textos ya existentes, sino como documento-fuente propio[40].

En cuanto a su contenido, pudo haberse cerrado originalmente con la perícopa del Sinaí, aunque se dan variaciones en los detalles concretos[41]. Esto parece indicar, por un lado, el peso temático que concede a las leyes cultuales del Sinaí; por otro lado, hay que considerar las llamativas inclusiones literarias existentes entre la creación y el Sinaí, mediante las cuales se establece un paralelismo entre la creación del mundo y la creación del santuario:

Gn 1,31a: Y *vio* Dios todo lo que había hecho; y (*¡mira!*) era muy bueno.	Éx 39,43a: Moisés *examinó* toda la labor, *comprobó* que se ajustaba...
Gn 2,1: Y *quedaron concluidos* el cielo, la tierra y sus muchedumbres.	Éx 39,32a: Así terminaron los trabajos del santuario…
Gn 2,2a: Para el día séptimo *había concluido* Dios su tarea.	Éx 40,33b: Y así *acabó* la obra de Moisés.
Gn 2,3a: Y *bendijo* Dios el día séptimo.	Éx 39,43b: Y (Moisés) les dio la *bendición*.

La delimitación tradicional del documento P al conjunto del Pentateuco fracasa, sobre todo, con el análisis interno de Dt 34[42]. En el modelo de la tradicional hipótesis documentaria esta delimitación estaba basada en el convencimiento de que el Pentateuco tenía que haber nacido sobre una de sus fuentes, y no podía ser sencillamente redaccional.

En el interior de la Biblia existe una competición entre el boceto bi-dimensional del templo en Ezequiel 40-48[43] y la imagen sacerdotal del santuario en Éx 25-40[44]; a causa de estas discrepancias, el libro de Ezequiel fue muy discutido teológicamente en el judaísmo primitivo.

Junto a la opinión mayoritaria hoy en día, que limita el documento P al arco creación-Sinaí, se defiende también, a veces, que concluía con el libro de Josué[45], a causa de las relaciones entre Gn 1,28; 2,1 y Jos 18,1; 19,51; sin embargo, las noticias en cuestión no pertenecen a

40. Cf. Levin, 1993b, 437, n. 6, valora de modo especial el aspecto sacerdotal de la centralización del culto, que exigía un «corte literario» respecto a la tradición existente.
41. Pola, 1995; Otto, 1997c; Senger, 1997b; Kratz, 2000a.
42. Perlitt, 1988; diferente, Frevel, 2000.
43. Rudnig, 2000; Keel, 2007, 890-900.
44. Keel, 2007, 912-929; sobre su relación con el segundo templo, cf. 1030.
45. Blenkinsopp, 1976; Lohfink, 1978/1988; Knauf, 2000a.

la fuente, sino que sirven a la integración del documento sacerdotal en la secuencia de los libros históricos.

La teología del documento sacerdotal hay que deducirla a partir de sus afirmaciones sobre la Alianza, que nos permite una mirada de conjunto a sus diferentes partes. Contra la propuesta de Wellhausen, que quiso clasificarlo como *liber quattor foederum* («Libro de las cuatro alianzas»), por lo que lo abreviaba como «Q», el documento sacerdotal solo menciona dos alianzas (con Noé en Gn 9 y con Abrahán en Gn 17), que formulan la relación fundamental de Dios con el mundo y con los pueblos descendientes de Abrahán —es decir, Israel (Isaac y Jacob), pero también los árabes (Ismael) y los edomitas (Esaú)—. Por lo tanto, el documento sacerdotal se divide en dos secciones mayores que podemos denominar «sección del mundo» y «sección de Abrahán». En Gn 9, Dios despliega el arco iris en las nubes y garantiza la permanencia de la creación[46]. Igualmente, renuncia aquí a toda violencia, después de haber ejercido originariamente violencia contra «toda carne» en el diluvio narrado previamente:

> Gn 6,13: El Señor dijo a Noé: «El *final* (*qy?*) de toda carne he traído, pues por su culpa la tierra está llena de crímenes; los voy a exterminar de la tierra».

La fuerte expresión del «final», que ha sucedido, no proviene del documento P, sino de la profecía de juicio de Amós y Ezequiel:

> Am 8,2: Me preguntó: «¿Qué ves, Amós?». Respondí: «Un cesto de higos maduros (*qy?*)». Me explicó: «Maduro está (ha llegado el *final* —*qy?*— para) mi pueblo, Israel, y ya no pasaré de largo».

> Ez 7,2-3: Tú, hijo de Adán, di: «Esto dice el Señor a la tierra de Israel: ¡El *fin* (*qy?*) llega, llega el *fin* (*qy?*), desde los cuatro extremos del orbe! Ya te llega el fin: lanzaré mi ira contra ti, te juzgaré como mereces y pagarás tus abominaciones».

Claramente el documento sacerdotal recoge la profecía de juicio, pero la coloca en la historia primitiva: sí, ha existido una decisión divina sobre el «final», pero sucedió en el pasado, no en el futuro. El documento P se posiciona contra el Deuteronomio con sus anuncios de desgracia[47] (Dt 28).

De acuerdo con esto, el documento sacerdotal está dirigido teológicamente a Israel: así como la alianza con Noé garantiza la existencia eterna del mundo, así la alianza con Abrahán garantiza a Israel la cercanía constante de Dios; en ninguno de los dos casos hay condiciones[48].

46. Rüterswörden, 1988; diferente Keel, 1977.
47. Otto, 2007, 190.
48. La circuncisión es un signo, no una condición de la alianza; y los castigos previstos para el caso de no cumplimiento de la circuncisión no alcanza a todo Israel, sino a los individuos; cf. Stipp, 2005.

Como Zimmerli (1960/1963) ha mostrado, en el ciclo de Abrahán, la no calificación como alianza de los sucesos del Sinaí y la exclusiva concentración en la alianza con Abrahán, constituye un programa teológico en el documento P: las promesas divinas de salvación (crecimiento, tierra, cercanía de Dios) no están condicionas por la obediencia de Israel a la ley, como se prevé en la forma deuteronomista de la perícopa del Sinaí. Más bien, la «Alianza» es una promesa de salvación unilateral por parte de Dios. Los individuos pueden decaer de esta alianza (por ejemplo, si no realizan la circuncisión), pero no la totalidad de los pueblos de Abrahán en su conjunto. Esto es visible en la llamativa adaptación de la fórmula de la Alianza en Gn 18,7: «Seré tu Dios y el de tus futuros descendientes». La segunda parte de la fórmula, típica de la teología deuteronomista («para que seas mi pueblo»), se omite aquí intencionadamente, pues lo hagan o lo dejen de hacer Abrahán y su descendencia, no cambia nada en la promesa incondicional de la cercanía de Dios.

Si seguimos comparando la sección del mundo y la sección de Abrahán en el documento P, se ve que la alianza con Noé viene después del juicio al mundo, el diluvio; mientras que la alianza con Abrahán antecede al juicio de Israel, la catástrofe nacional. La intención de esta estructura es evidente: el cambio de opinión de Dios en la historia primigenia ha conducido al establecimiento de la alianza con Noé; en la sección de Abrahán, el establecimiento de la alianza con él se formula desde el comienzo.

La estructura general del documento sacerdotal no tiene dos partes, como podría sospecharse por su teología de la Alianza, sino tres partes, como muestra su doctrina sobre Dios: además de las partes sobre el mundo y sobre Abrahán, construidas en forma concéntrica en su relación mutua, existe una tercera parte, más íntima, la que trata de Israel. A pesar de que el documento P en su sección sobre Abrahán persigue una teología «ecuménica», que une a israelitas, árabes y edomitas[49], le resulta indudable que solo a Israel le está reservado el completo conocimiento de Dios, del mismo modo que únicamente Israel dispone —mediante el don de un culto sacrificial— de un medio para restituir parcialmente el «muy buen» orden de la creación en Gn 1[50]. A las tres partes corresponden tres modos de revelación divina: para el mundo Dios se presenta como «Elohim». El documento sacerdotal utiliza en Gn 1 (y siguientes) el concepto genérico «Dios» como nombre propio; identifica el género «Dios» con su contenido y propugna de este modo un monoteísmo inclusivo[51]. Para los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, se presenta como «El Sadday», mientras que

49. Pury, 2000.
50. Sobre las ofrendas, cf. Eberhart, 2002; Keel, 2007, 1036-1041.
51. Pury, 2002; Schmid, 2003.

solo para la generación de Moisés descubre su nombre propio, apto para el culto, «Yahwé». Esta teoría de revelación gradual se ve claramente en la presentación sacerdotal de la vocación de Moisés en Éx 6,2-3:

> Éx 6,2-3: Dios dijo a Moisés: «Yo soy el Señor [Yahwé]. Yo me aparecí a Abrahán, Isaac y Jacob como 'Dios Todopoderoso' [«El Sadday»], pero no les dí a conocer mi nombre, 'Yahwé'».

En conjunto el documento P representa una posición no escatológica y pacifista (y, en este sentido, también política), que, en tiempos del editor, el período persa, era considerada la meta de la historia pretendida por Dios.

Algunos investigadores, abandonando la explicación tradicional no política para los textos sacerdotales, le atribuyen, en razón de las promesas monárquicas de Gn 17,6-16; 35,11, la esperanza de una restauración nacional bajo un rey propio[52]; sin embargo, esa perspectiva en el conjunto del documento P continúa siendo débil. Más probable parece pensar que tales promesas del documento P se entendían como cumplidas en la historia que siguió y, así, se han convertido en «historia» desde un comienzo.

El Dios único («Elohim», que puede ser adorado bajo diversos nombres, como «El Sadday» en la sección de Abrahán o como «Yahwé» en la de Israel) domina sobre todo el mundo que él creó, en el que los diferentes pueblos pueden convivir para siempre, cada uno en su lugar, con su lengua y su culto. Solo Egipto es el enemigo en el documento sacerdotal, como se deduce del ciclo de las plagas y de la nota de Éx 12,12. Probablemente se refleja aquí la ideología contemporánea al documento P, previa a la anexión de Egipto en el imperio persa, bajo Cambises, el año 525 a.C. El documento sacerdotal, con su orientación pacifista y pro-persa, es sencillamente el concepto opuesto a la línea de tradición deuteronomista[53], que considera el período persa básicamente deficitario en cuanto a oferta de salvación: mientras Israel no viva unido, bajo un único rey, en su país, de soberanía nacional, Dios no puede haber alcanzado la meta de la historia con su pueblo. Por ello, el tiempo presente sigue siendo un tiempo de juicio; en consecuencia, Israel se sigue encontrando en estado de culpabilidad, pues el juicio, bajo el punto deuteronomista, es castigo por el pecado.

La orientación anti-deuteronomista del documento sacerdotal se puede probar también exegéticamente. En su forma más elemental se puede ver en la transformación sacerdotal de la teología deuteronomista de la

52. Blum, 1995; Groß, 1987/1999.
53. Cf. Steck, 1991a, 17-18, n. 19; Schmid, 1999c, 256, n. 476; Knauf, 2000a.

Alianza: la no calificación como alianza de los acontecimientos del Sinaí constituye una crítica directa a la teología de la Alianza de la perícopa del Sinaí. Según el documento P no existe relación entre Ley y Alianza, sino solo entre Promesa y Alianza. Por eso, utiliza P en Gn 17,7 solo la mitad de la fórmula de la Alianza. Las referencias «deuteronomistas» de Gn 17,9-14 tampoco indican un desarrollo textual[54], sino que hay que interpretarlas como alusiones críticas. El documento sacerdotal también se diferencia de la tradición deuteronomista en su concepción de Dios y del culto. Dios está separado totalmente del mundo: no habita en el cielo, sino que se contradistingue del mundo desde fuera de todo lugar[55], para al mismo tiempo estar cultualmente en medio del pueblo, mediante la imagen de su presencia, su «gloria» (*kabod*) (Éx 25,8; 29,45-46; cf. Janokowski, 1987/1993; Rudnig, 2007, 278). El culto en su honor sucede sin palabras —para reconocer la «diversidad» de su santidad— en un «santuario de silencio»[56].

El enfrentamiento entre el documento P y el deuteronomismo da visibilidad a un antagonismo fundamental que, siguiendo a Plöger (1962), ha sido descrito como rivalidad entre «Teocracia y Escatología»[57]. La amplia oposición entre «Teocracia y Escatología» se ha criticado a menudo. Sin embargo, no habría que malentender ambos conceptos, como si se tratara de dos categorías complementarias, dentro de las cuales habría que distribuir la literatura de la época persa. Más bien configuran dos opciones respecto a las cuales se pueden colocar los textos o escritos individuales en razón de su mayor o menor distancia o cercanía. La distinción entre posiciones teocráticas o escatológicas puede ser todavía útil para una descripción heurística de orientaciones —lo que requerirá ulteriores diferenciaciones—.

A la perspectiva positiva del documento sacerdotal respecto a las naciones se suman los libros de Jonás y de Rut. El libro de Jonás polemiza contra la esperanza profética de juicio contra las potencias extranjeras —Nínive, en su perspectiva; el libro de Rut, en su conclusión en 4,18-22, es capaz de retrotraer la genealogía de David a una mujer de Moab—.

b) *Salmos teocráticos*

Teológicamente cercanos al documento sacerdotal existe una serie de salmos en la última parte del Salterio[58]. Alaban a Dios como Creador y como

54. Seebaß, 1997, 111-112.
55. Schmid, 2006c.
56. Knohl, 1995.
57. Cf. Steck, 1968; Dörrfuß, 1994.
58. Kratz, 1992; Leuenberger, 2004.

verdadero rey del mundo, quien —sin una mediación terrenal, como la de un rey— siempre ha gobernado sobre su creación. Estos salmos son propiamente a-políticos. Ni critican el dominio persa, ni desarrollan ambiciones hacia un reino propio en Israel; para ellos el gobierno divino del mundo se manifiesta concretamente en que Dios provee de alimento a su creación. En estos salmos el imperio persa se interpreta implícitamente como una organización del mundo querida por Dios, mediante la cual el Creador ha pacificado políticamente a su creación, y que ahora se convierte en su cuidador.

> Sal 145,1.13.15-16: Alabanza de David. Te ensalzaré, Dios mío, mi Rey, bendeciré tu nombre por siempre jamás... Tu reinado es un reinado eterno, tu gobierno, de generación en generación... Los ojos de todos te están aguardando: tú les das la comida a su tiempo; tú abres la mano y sacias de favores a todo viviente.

> Sal 146,5-10: Dichoso a quien auxilia el Dios de Jacob, su esperanza es el Señor su Dios, que hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto hay en ellos; que mantiene su fidelidad perpetuamente, que hace justicia a los oprimidos; que da pan a los hambrientos. El Señor libera a los cautivos. El Señor da vista a los ciegos, el Señor endereza a los que se doblan, el Señor ama a los honrados, el Señor guarda a los emigrantes; sustenta al huérfano y a la viuda y trastorna el camino de los malvados. El Señor reina eternamente, tu Dios, Sión, de edad en edad. Aleluya.

> Sal 147, 7-9: Entonad la acción de gracias al Señor, tañed la cítara para nuestro Dios, que cubre el cielo de nubes y prepara la lluvia para la tierra y hace brotar hierba en los montes; que da su alimento al ganado y a las crías de cuervo que graznan.

Estos salmos se oponen implícitamente a la tradición deuteronomista y a parte de la tradición profética, que espera en una restauración nacional bajo un rey propio. David es en el Sal 145 un ejemplo de piedad, que reconoce el dominio universal de Dios y lo alaba. Ni una palabra sobre el yugo del dominio persa o sobre ambiciones políticas de restauración nacional.

Casi por casualidad, podemos datar el Sal 20 en el período persa, gracias a un texto arameo paralelo del siglo V a.C. El texto es digno de atención, por tratarse de una recepción transcultural de un texto original fenicio[59].

Es posible, aunque difícil de probar, que algunas colecciones de salmos concretos hayan constituido en la época persa una especial de «Cantoral», por ejemplo, los salmos de Córaj (Sal 42-48, 84-85, 87-88) y de Asaf

59. Vleeming y Wesselius, 1982; Van der Toorn, 2007, 134.

(73-83, caso de que no hubieran sido compuestos con anterioridad[60]) o de grupos temáticos, como los salmos de Yahwé-Rey (93, 96-99), los salmos de peregrinación (120-134) o las colecciones de David (3-41, entre otros).

Que en la época persa no existía todavía un salterio amplio, sino colecciones dispersas de salmos, se ve con cierta claridad a la luz del llamado «Salterio elohista», Sal 42-83[61], en el que —siguiendo el programa teológico del documento sacerdotal— se cambió el Tetragramma (Yhwh) por «Elohim». El hecho de que esta medida ocurra solo en Sal 42-83, pero que en su interior sea general, solo se puede explicar aceptando que las tradiciones de los salmos no formaban entonces *un único* salterio, sino diversas colecciones.

c) *Job*

El libro de Job es uno de los libros más dramáticos del Antiguo Testamento no solo por su temática, sino también por su teología[62]. No se puede deducir su mensaje central a partir de textos aislados, sino que estos deben ser considerados siempre dentro del conjunto del libro. Parece que la teología del libro de Job se muestra precisamente en el desarrollo del problema a través de sus distintas partes, diferentes no solo formal, sino también teológicamente. En cualquier modo que se evalúe la relación literaria entre el marco y los diálogos[63] con la historia previa del material[64], el marco y los diálogos están mutuamente relacionados en el libro. Las diferencias genéricas, a saber, la imagen de Job paciente (Job 1-2) y la de Job rebelde (Job 3-31), se relacionan mutuamente en el sentido de un progreso narrativo[65].

Si uno se acerca al libro de Job de este modo, resulta un libro que no se centra temáticamente ni en el sufrimiento del justo, ni en el problema de la teodicea. Lo que se discute y cuestiona es la posibilidad misma de la teología. Este tema se introduce ya en el prólogo, que mediante sus escenas celestiales no solo expone el problema, sino que —al menos, para el lector— lo soluciona: Job debe sufrir a causa de una prueba celestial. Mediante esta tensión fundamental (los lectores la conocen; los actores, no), el libro de Job formula una crítica radical a la teología, incluso sobre la Revelación: ni los amigos de Job con su teología ortodoxa (Job 3-27; 32-37), ni siquiera Dios mismo con sus

60. Cf. Weber, 2000.
61. Zenger, [5]2004, 365; Süssenbach, 2004.
62. Spieckermann, 2001b; Oeming y Schmid, 2001; Newsom, 2007; Krüger *et al.*, 2007; Schmid, 2010.
63. Oorschot, 2007; cf. es clásico Alt, 1937.
64. Wahl, 1992.
65. Cf. Schmid, 2001, 13-17.

potentes discursos[66] (Job 38-41), descubren a Job lo que está pasando. En cierto sentido el libro de Job defiende una teología negativa: no se puede hablar sobre Dios; ni la teología, ni la revelación permiten saber con seguridad qué está sucediendo. No se puede hablar sobre Dios, es cierto, pero «hablar a Dios»[67] (Job 42,7) constituye para el libro de Job la posibilidad adecuada de relacionarse con Dios.

Es difícil ofrecer una fecha para el libro de Job, pues se mueve en un marco de ficción. Ya las exposiciones antiguas y medievales no contaban con que Job fuera una figura histórica, sino que reconocían el carácter paradigmático del libro. Para ubicarlo en el marco de la historia de la literatura, hay que apoyarse en su relación con otros textos del Antiguo Testamento[68]. Un dato que permite una referencia absoluta se ofrece en la descripción de la catástrofe en Job 1,17, que menciona a los «caldeos» y que, por lo tanto, alude a la destrucción de Jerusalén por los babilonios. Entre los textos literarios que hay que suponer, está en primer lugar el documento sacerdotal, pues el libro de Job se opone vehementemente a su teología del orden: Dios no es no-violento (como afirma el documento P), ni solo castiga a los malvados y a los ateos (como defiende la tradición deuteronomista); Dios se puede volver, aparentemente sin razón, contra los piadosos y justos. El libro de Job polemiza también con la piedad de los Salmos[69]: su misma estructura, que ha sido definida como lamentación en drama[70], muestra relación con el Salterio. A esto hay que añadir llamativas y subversivas recepciones de frases de los Salmos en las Lamentaciones de Job: especialmente fuerte es la reelaboración de Sal 8,5-6 en Job 7,17-18[71]:

Sal 8,5-6: ¿Qué es el hombre, para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que te ocupes (*pqd*) de él? Lo has hecho poco menos que un dios, de gloria y honor lo has coronado.	Job 7,17: ¿Qué es el hombre para que le des importancia, para que te ocupes de él, para que le pases revista (*pqd*) por la mañana y lo examines a cada momento?

Mientras que el Sal 8 se maravilla de que Dios acoja al hombre y lo proteja continuamente, Job se lamenta por la misma incesante atención, pero ahora en sentido negativo; se queja de que Dios no deje en paz al ser humano, sino que esté probándolo y vigilando continuamente, aunque no

66. Cf. Keel, 1978.
67. Cf. Oeming, 2000a; distinto, Kottsieper, 2004.
68. Schmid, 2007d.
69. Jeremias, 1992, 313-315.
70. Westermann, 1977, 27-39.
71. Cf. también Sal 137,9 // Job 16,12, así como Sal 139,8-10 // Job 23,9-10.

sería necesario. ¿Qué le importa (*pqd*) a Dios Job? ¡Si lo dejara en paz! Lo que para el Sal 8 era motivo de alabanza, para el libro de Job, en el capítulo 7, es tema de queja —el término hebreo *pqd* puede tener sentido positivo «atender, preocuparse» o negativo «inspeccionar, pasar revista»—.

Además, no se puede excluir que el libro de Job haya conocido y utilizado[72] las poesías *Ludlul bel nemeqi*, temáticamente cercanas[73], y las denominadas «Teodiceas de Babilonia»[74] —¿en traducción aramea?—: el libro de Job parece una combinación estructural entre las «Teodiceas de Babilonia» (diálogo con amigos; cf. Job 3-27) y *Ludlul bel nemeqi* (lamento del orante, respuesta divina; cf. Job 3; 29-31; 38-41[75]). Inspirados en estos paralelismos, se puede ubicar el libro de Job también en la época babilónica.

Debido a su teología negativa, el libro de Job no se puede pensar como parte integrante del contenido tradicional del templo de Jerusalén; por otro lado, sin embargo, está dotado de un estilo tan docto que no permite ubicar su origen muy lejos de él.

2. *Tradiciones narrativas*

a) *La historia no sacerdotal de los orígenes*

Las partes no sacerdotales de la historia de los orígenes (Gn 1-11) son unos de los textos más conocidos del Antiguo Testamento (Gn 2-3: paraíso; Gn 4: Caín; Gn *6-9: diluvio; Gn *11: la torre de Babel). Pero son también de los más difíciles de ordenar en la historia de la literatura. La investigación actual está en desacuerdo sobre si todos estos textos son anteriores o posteriores al documento sacerdotal. La razón de esta inseguridad va unida a la crisis de la hipótesis sobre el Yahvista[76], tan fuerte, que la existencia de una obra histórica yahvista no constituye ya un seguro punto de partida.

En la investigación más reciente, junto a la consideración básica de que las partes no sacerdotales son posteriores al documento P[77], se debaten dos posturas alternativas: por una parte, la posibilidad de contar en Gn *2-8 con una historia de los orígenes no-sacerdotal e independiente[78], que se hubiera basado en la epopeya de Atrahasis[79] para combinar la crea-

72. Spieckermann, 1998/2001, 118; Uehlinger, 2007b, 145, cf. 161, n. 183.
73. TUAT III, 110-135 [ANET 596-600].
74. TUAT III, 143-157 [ANET 601].
75. Albertz, 1981/2003, 110, n. 12.
76. Gertz *et al.*, 2002; Dozeman y Schmid, 2006.
77. Blenkinsopp, 1992; 1995; Schüle, 2006; Arneth, 2006.
78. Cf. Witte, 1998; Baumgart, 1999.
79. TUAT III, 612-645 [ANET 104-106].

ción y el diluvio; por otra, que la historia no-sacerdotal de los orígenes deba interpretarse como prolongación redaccional de la historia de los patriarcas, pero que nunca habría existido por sí misma[80].

Una decisión dependerá, sobre todo, de la valoración que se haga de la perícopa del diluvio[81]: solo aceptando que las partes no sacerdotales se puedan datar en un tiempo anterior, existiría la posibilidad de contar en Gn *2-8 con una historia de los orígenes independiente, previa o contemporánea al documento sacerdotal. Pero, si se atiende al prólogo y al epílogo no sacerdotales del diluvio (Gn 6,5-8; 8,20-22), se tiene la impresión, más bien, de que ya se presupone la existencia del documento sacerdotal. Sirvan como indicios de esta impresión el término sacerdotal para la creación (*br'* en 6,6), o la lista de animales en 6,7, elaborada de acuerdo con la distinción entre animales puros e impuros de Gn 1, correspondiente a la ley sacerdotal sobre las ofrendas en Lev 1-7 y, finalmente, el giro lingüístico sacerdotal «aroma que aplaca» (*rea? hannî?oa?*) de la ofrenda en 8,21. No faltan intentos de «limpiar» literariamente ambos pasajes de estos reflejos sacerdotales, pero es legítimo dudar de la fuerza de convicción de tal modo de proceder.

Gn 6,5-8: Al ver el Señor que en la tierra crecía la maldad del hombre y que toda su actitud era siempre perversa, se arrepintió de haber creado al hombre en la tierra, y le pesó **de corazón**. Y dijo: «Borraré de la superficie de la tierra al hombre que he creado; al hombre con los cuadrúpedos, reptiles y aves, *pues (kî)* me arrepiento de haberlos hecho». Pero Noé alcanzó el favor del Señor.

Gn 8,20-22: Noé construyó un altar al Señor, tomó animales y aves de toda especie pura y los ofreció en holocausto sobre el altar. El Señor olió el aroma que aplaca y se dijo (**en su corazón**): «No volveré a maldecir la tierra a causa del hombre. *Sí (kî)*, el corazón del hombre se pervierte desde la juventud; pero no volveré a matar a los vivientes como acabo de hacerlo. Mientras dure la tierra, no han de faltar siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche».

También bajo el punto de vista teológico se ve que el prólogo y el epílogo del diluvio, leídos juntos, se inspiran en el documento sacerdotal: ofrecen una explicación primigenia de la definitiva renuncia de Dios tras el diluvio a ejercer la fuerza contra su creación. Los hombres siguen siendo «malos», pero Dios ha cambiado: no arrepentimiento o dolor di-

80. Kratz, 2000a; cf. también la antigua discusión, todavía en el marco de la hipótesis J, entre Rendtorff, 1961/1975 y Steck, 1971/1982.

81. Cf. por un lado, Kratz, 2000a; Bosshard-Nepustil, 2005; Arneth, 2006; por otro lado, Witte, 1998; Gertz, 2006.

vinos, sino que las garantías de vida que Dios ofrece a la humanidad surgen a partir de la afirmación de la maldad del hombre. Ambas tienen lugar —hablando en términos antropológicos— en el «corazón» de Dios (6,6; 8,21). En lo que sigue, el correr del tiempo («siempre», «mientras dure», 6,5; 8,22) no se califica por la continua maldad del hombre, sino por las garantías de vida ofrecidas por Dios. Por así decirlo, el diluvio ha transformado la lógica divina, como se puede ver en el diverso uso de la conjunción hebrea *kî*, causal en 6,7 y adversativa en 8,21. La imagen pacifista y no escatológica de Dios en 6,5-8 y en 8,20-22 se acerca al documento sacerdotal, lo que, unido a las coincidencias terminológicas, podría indicar una dependencia del documento P. Tampoco favorece la solución del problema de las fuentes en Gn 6-9 la carencia de una explicación sacerdotal tanto de la construcción como de la salida del arca.

De acuerdo con esto, resulta aceptable la propuesta de interpretar el material no sacerdotal de Gn 6-9 como complemento postsacerdotal. Si no, habría que contar con una historia de los orígenes no sacerdotal en Gn 2-4 + 11(ss.), que encontraría un apoyo en el hecho de que Gn 2-4 no apunta al diluvio: la etiología del árbol genealógico de Caín en Gn 4, evidentemente, no conoce todavía el sucesivo diluvio. Por lo demás, parece que Gn 11,1-2 conserva una conexión con Gn 4 (cf. v. 16):

> Gn 4,16: Caín se alejó de la presencia del Señor y habitó en el país de Nod, *al este del Edén*.
>
> Gn 11,1-2: El mundo entero hablaba la misma lengua con las mismas palabras. Al emigrar *de oriente*, encontraron una llanura en el país de Senaar, y se establecieron allí.

Gn 11 parece no conocer nada sobre la repoblación de la tierra después de diluvio, en concreto desconoce la lista de naciones de Gn 10.

Pero, al revés, la datación tardía de las partes no sacerdotales de la narración del diluvio no significa que Gn 2-4 + 11 sean textos especialmente antiguos. Respecto a Gn 2, es fácil ver que el texto conserva las características de la más reciente sabiduría en su terminología y en su conciencia de ciertos problemas[82]; por otra parte, conoce y manipula la teología deuteronomista de la historia. El paraíso se pierde por una desobediencia a un mandato divino; mediante una interpretación más universalista, presupone la historia de Israel interpretada en sentido deuteronomista de (Éx-)Josué-2 Reyes[83]. Pero, que haya que datar Gn 2-3[84] previa o contemporáneamente con el documento sacerdotal y no como

82. Schmid, 2002.
83. Otto, 1996b.
84. Contra Otto, 1996b; Arneth, 2006.

ampliación de Gn 1, se deduce de las contradicciones que encierra desde el comienzo, en Gn 2,5-9, respecto a la cosmogonía de Gn 1; contradicciones que ni son de esperar en un texto de extensión, ni se aclaran de ese modo.

Con todo, Gn 2-3 es bajo un punto de vista teológico una isla en el Antiguo Testamento. Es la expresión literaria de la experiencia de que el hombre adulto, que ha crecido por el «conocimiento del bien y del mal» —que no puede prescindir de ese control—, se encuentra necesariamente distanciado de Dios. El hombre puede disponer solo de una de estas dos cosas: cercanía inmediata a Dios con simplicidad infantil, o una vida adulta e independiente. Por lo que se ve, ha elegido la segunda y Gn 2-3 indica por qué es así. Resulta interesante cómo Gn 2-3 se opone a una tradición, visible, por ejemplo, en Ez 28, de un hombre primigenio, dotado de mayor sabiduría, que la perdió a causa de su expulsión del jardín del Edén (v. 13):

> Ez 28,17: Te llenó de presunción tu belleza y tu esplendor te trastornó el sentido [sabiduría]; te arrojé por tierra, te hice espectáculo para los reyes.

En Gn 2-3 la expulsión del jardín de Edén va unida no con la pérdida, sino con la adquisición de sabiduría. Lo que el hombre ha perdido para siempre es la posibilidad de conseguir «vida eterna», de la que disponía en el jardín (se le prohibía comer del árbol del conocimiento, no del árbol de la vida, cf. 2,16-17). Con todo, la introducción del árbol de la vida en el mandato tal y como lo refiere la mujer (mediante el uso del genérico «árbol que está en medio del jardín», Gn 3,3), así como la ampliación del mandato («no tocar»), indica que la pareja primigenia —en su deseo de obedecer la voluntad divina— nunca habría consumado la posibilidad de vida eterna. En esta medida, Gn 2-3 no solo describe de modo ambivalente la situación tras la llamada «caída» (el hombre tiene el conocimiento del bien y del mal, pero se encuentra alejado de la presencia de Dios), sino también de su estado previo (el hombre tiene la posibilidad de alcanzar vida eterna, pero de hecho no lo percibe y nunca lo podrá saber, sin la capacidad de conocerlo[85]).

La función teológica de la historia no sacerdotal de los orígenes se puede definir como (*a*) universalización y (*b*) des-escatologización de las tradiciones de Israel que siguen después. (*a*) Se universaliza el motivo básico deuteronomista de la pérdida de la tierra a causa de la desobediencia al mandato divino; Israel y su territorio se trasladan a la primera pareja y al jardín del Edén. Con ello, se relaciona y se fundamenta la teología deuteronomista de la historia en la *condición humana*. (*b*) Se des-escatolo-

85. Cf. Spieckermann, 2000; Schmid, 2002.

gizan todos los proyectos utópicos del Antiguo Testamento, que pretenden un regreso a la situación paradisíaca del tiempo primigenio. Por el contrario, Gn 2-3 afirma con claridad[86] que no hay una vuelta atrás de la existencia mundana del hombre. Más aún; se ha concedido al hombre lo que hay que saber sobre la vida —lo que ayuda y lo que daña—, pues se ha convertido en dios, en cuanto al «conocimiento del bien y del mal» (Gn 3,22). El ser humano no cambiará fundamentalmente, como esperan Dt 30; Jr 31; 32 o Ez 36, con la esperanza de un «corazón nuevo» o un «espíritu nuevo»; no lo hará, ni por deseo propio ni por iniciativa divina; permanecerá como es: ambivalente. Por eso, su vida es también ambivalente: alejada, no cercana a Dios, pero en cierta medida responsable, no infantil.

b) *Leyendas de Daniel (Dn *1-6)*

El libro de Daniel, en su formato actual, es considerado con razón uno de los libros más recientes del Antiguo Testamento. Contiene claros rastros de la época macabea, por ejemplo, en la interpretación en Dn 9 de la profecía de los «setenta años»; en el libro de Jeremías indicaba la duración de la destrucción de Jerusalén, pero que en Daniel se amplía a «setenta semanas de años» (70 x 7), es decir, hasta el tiempo de Antíoco IV y de la revuelta macabea contra él[87]:

> Dn 9,26-27: Vendrá un príncipe con su tropa y arrasará la ciudad y el templo. El final será un cataclismo, y hasta el fin están decretadas guerra y destrucción. Firmará una alianza con muchos durante una semana, durante media semana hará cesar ofrendas y sacrificios y pondrá el ara el ídolo abominable hasta que el fin decretado le llegue al destructor.

Pero es igualmente evidente que este libro macabeo de Daniel conoce ediciones previas[88], como indican los cambios de lengua (Dn 2-7 están en arameo; Dn 1.8-12 en hebreo). En las visiones sobre la historia universal en Dn 2 y 7 se puede reconocer que provienen de una época anterior a los macabeos y reaccionan a la caída del imperio persa. Además, el tinte teológico de las leyendas de Daniel en Dn *1-6, apuntan claramente al período persa. Esto se puede ver, sobre todo, en las confesiones de fe de los soberanos extranjeros en favor del Dios de los judíos; en cada leyenda hay una confesión de estas a modo de *leitmotiv* (*estribillo*):

86. Cf. especialmente 3,24.
87. Cf. más abajo, G.III.2.b.
88. Cf. Steck, 1980/1982; Kratz, 1991b.

Dn 2,47: El rey dijo a Daniel: «Sin duda que tu Dios es Dios de dioses y Señor de reyes; él revela los secretos, puesto que tú fuiste capaz de explicar este secreto».

Dn 3,28-29: Nabucodonosor entonces dijo: «Bendito sea el Dios de Sidrac, Misac y Abdénago, que envió un ángel a salvar a sus siervos, que, confiando en él, desobedecieron el decreto real y prefirieron arrostrar el fuego antes que venerar y adorar otros dioses que el suyo. Por eso decreto que quien blasfeme contra el Dios de Sidrac, Misac y Abdénago, de cualquier pueblo, nación o lengua que sea, sea hecho pedazos y su casa sea derribada. Porque no existe otro Dios capaz de librar como Este».

Dn 3,31-33: El rey Nabucodonosor, a todos los pueblos, naciones y lenguas que habitan en la tierra: «Paz y prosperidad. Quiero contar los signos y prodigios que el Dios Altísimo ha hecho conmigo. ¡Qué grandes son sus signos, qué admirables sus prodigios! Su reinado es eterno, su poder dura por todas las edades».

Dn 4,34: «Y ahora yo, Nabucodonosor, alabo y ensalzo y glorifico al Rey del cielo, porque sus obras son justas y rectos sus caminos; al que procede con arrogancia lo humilla».

Dn 6,26-29: Entonces el rey Darío escribió a todos los pueblos, naciones y lenguas de la tierra: «¡Paz y bienestar! Ordeno y mando: que en mi imperio todos respeten y teman al Dios de Israel. Él es el Dios vivo que permanece siempre. Su reino no será destruido, su imperio dura hasta el fin. Él salva y libra, hace signos y prodigios en el cielo y en la tierra. Él salvó a Daniel de los leones». Así fue como prosperó Daniel durante el reinado de Darío y de Ciro de Persia.

Las leyendas de Daniel presentan a Nabucodonosor y Darío como gobernantes de potencias extranjeras que, tras diversas exigencias o amenazas, reconocen el poder del único Dios, el Dios de Israel. Esta presentación algo fantasiosa se acerca a la caracterización de Ciro como «Mesías» en Is 45,1 y amplía el motivo confesional que ya había comenzado allí (comparar 45,4: «Te llamé por tu nombre, te di un título, aunque no me conocías», con la expresión algo más reciente de Is 45,3: «Así sabrás que yo soy el Señor, que te llamo por tu nombre, el Dios de Israel»). También resultan obvias las relaciones temáticas con los salmos teocráticos, como los salmos 145; 146; 147.

De este modo, las leyendas de Daniel —como el documento sacerdotal, más antiguo, y las más recientes Crónicas— están a favor de la posición teocrática en la historia literaria posterior al exilio: Dios gobierna sobre su creación por medio de las respectivas potencias dominantes, que le están sometidas y que —así piensa en todo caso Dn* 1-6— le reconocen como único Dios y Señor.

c) *El nacimiento de la gran obra histórica Gn - 2 Re*

De acuerdo con la investigación más reciente sobre el Pentateuco, hay que contar con que las grandes síntesis, que han dado origen al desarrollo actual de los libros narrativos de Gn a 2 Re, pertenecen a una época relativamente tardía, a saber, al período persa[89]. Esto vale especialmente para la combinación de Génesis con Éxodo (y los libros que la siguen), que sucedió probablemente solo a continuación del documento sacerdotal[90]. Es difícil determinar si el documento sacerdotal entró a formar parte de esta exposición histórica en un segundo momento o a la vez de la combinación de Génesis con Éxodo (y los libros que la siguen).

Especialmente para él, hasta entonces, independiente del libro del Génesis, su conjunción con la historia Gn - 2 Re supuso un notable cambio de sentido: la previa teología de la promesa, todavía abierta en Génesis, encuentra ahora su realización en la constatación del crecimiento del pueblo en Éx 1 y en la exposición de la conquista en Josué; así se convierte en historia. De la unión Gn - 2 Re proviene la sucesión «historia de salvación» (Gn - Jos) e «historia de desgracia» (Jue - 2 Re); la historia de salvación culmina en la conquista, mientras que la de desgracia finaliza con la pérdida de la tierra. El hecho de que el conjunto de Gn - 2 Re finalice teológicamente con el resultado de «suma cero», indica que esa entidad literaria no ha nacido por sí misma. Tampoco hay que esforzarse por encontrar en los últimos cuatro versos de 2 Re 25,27-30 la visión de futuro definitiva, más allá del juicio[91]. Por el contrario, el *corpus propheticum* es el que prolonga temáticamente la historia hacia el futuro e ilumina las perspectivas salvíficas[92]. Solo aquí se encuentra el concepto de una historia como «línea rota por dos partes» que, a partir de la antigua historia de salvación (desde los patriarcas a la conquista) y a través de la historia de desgracia (tiempo de los reyes), se une con una historia de salvación prometida por los profetas; algo que en el siglo XX, a causa de la datación tradicional en época muy antigua de los bocetos históricos yahvista y elohista, se veía como trasfondo de los primeros profetas escritores y de su predicación[93].

La combinación del Génesis con Éxodo (y los libros que la siguen) se refleja, sobre todo, en tres textos programáticos: Gn 15, Éx 3-4 y Jos 24. Se discute la integridad literaria de estos textos, pero es indudable que en su realidad actual muestran las huellas de la unión redaccional de Géne-

89. Schmid, 1999c, 241-301; Kratz, 2000a, 314-331; Römer y Schmid, 2007.
90. Gertz *et al.*, 2002; Dozeman y Schmid, 2006.
91. Cf. a favor, Begg, 1986; Becking, 1990; J. Schipper, 2005; de otra opinión, Zenger, 1968; Levenson, 1984.
92. Cf. Clements, 2007; Schmid, 2006a; cf. Keel, 2007, 843.
93. Cf. Koch, 1984a.

sis con Éxodo (y los libros que la siguen), pues contienen las alusiones más importantes hacia el pasado y hacia el futuro. Gn 15 es el único texto de la historia de los patriarcas —prescindiendo del texto marginal de Gn 50— que contiene una alusión explícita al Éxodo (vv. 13-16).

Por supuesto, hay más paralelismos entre Gn y Éx, como la prolepsis del Éxodo en Gn 12,10-20 (retomando de Éx 5-11 palabras-clave como «enviar» (*šlḥ*) y «golpear» (*ngʿ*) o los textos sobre luchas con Dios en Gn 32,23-32 // Éx 4,24-26 o las escenas en un pozo en Gn 24 // Éx 2[94], pero tales textos no constituyen un puente redaccional explícito entre los patriarcas y el Éxodo; se los puede considerar préstamos literarios entre dos unidades textuales separadas.

Visto por el otro lado, la vocación de Moisés en Éx 3-4, en el marco de la narración de Moisés-Éxodo, cumple como función principal el establecimiento de la unión con la historia de los patriarcas; de modo explícito se alude a «Dios de los padres, Abrahán, Isaac y Jacob».

Tanto para Gn 15 como para Éx 3-4, es posible aceptar que se tata de textos cuyo origen es posterior al documento sacerdotal, o completamente[95] o en sus partes principales[96]: uno y otro tienen un lenguaje marcadamente influenciado por el estilo sacerdotal. Además, ambos pueden entenderse como relecturas redaccionales de textos sacerdotales respectivamente paralelos en Gn 17 y Éx 6.

La combinación de Génesis con Éxodo (y los libros que la siguen) (así como con el documento sacerdotal) es uno de los pasos más decisivos en la formación de la Torá. Hay que subrayar de modo especial la pluridimensionalidad teológica que este hecho produce en la tradición hasta ahora existente sobre los orígenes de Israel: la tradición pacifista, inclusiva y autóctona de los patriarcas se une con la agresiva, excluyente y foránea tradición de Moisés-Éxodo, y las anteriores características teológicas de cada parte se convierten ahora en aspectos de un conjunto, que se pueden acentuar más o menos, según los casos.

Igualmente, de enorme significado histórico-literario es la conjunción actual de libros históricos (Gn - 2 Re) y proféticos (Is - Zac/Mal), en el sentido de una secuencia temática: aquí se puede observar el intento de organizar bajo el punto de vista teológico el conjunto de la tradición veterotestamentaria.

Posiblemente las relaciones temáticas y lingüísticas entre el capítulo final del conjunto Gn - 2 Re (2 Re 25), con el comienzo de Is 1, que lo sigue en la secuencia canónica, tienen que ver con la recién instaurada sucesión de lectura de los libros

94. Cf. Carr, 1996b; 2001.
95. Schmid, 1999c.
96. Gertz, 2000b; 2002b.

históricos y los proféticos. Varias afirmaciones en Is 1 producen la sospecha de que formulan «respuestas» a problemas, suscitados por la descripción de 2 Re 25. Is 1,2-9, y especialmente el v. 7, vuelve la vista sobre un juicio mediante fuego, como ya se menciona en 2 Re 25,9; la descripción de Sión tras la catástrofe como «cabaña de viñedo» o «choza de melonar» (Is 1,8) se corresponde con la descripción rural del resto en 2 Re 25,12 («viñadores» y «hortelanos»). La crítica radical a las ofrendas en Is 1,10-15 podría ser considerada una interpretación ampliada de la destrucción del templo y de la remoción de los instrumentos cultuales en 2 Re 25,8-12.13-21. Teológicamente, Is 1 adopta diversos motivos de la «teología de la Alianza» del Deuteronomio (y Lev 26)[97] y acentúa, así, la lógica «deuteronomista» de 2 Re 25.

d) *Esdras-Nehemías*

Siguiendo a Zunz[98], en la exégesis alemana del siglo XX se partía del principio de que Esdras-Nehemías, aunque provenientes de fuentes diversas[99], constituían la continuación de los libros de las Crónicas. Esta concepción ha sido muy criticada desde Japhet[100]; pero hoy no se trata como una mera alternativa, sino que se diferencian más sutilmente bajo el punto de vista de la historia de la redacción[101]. Parece que se va imponiendo el concepto de que Esdras-Nehemías son fundamentalmente anteriores a las Crónicas. Se puede especular sobre si han servido como prolongación más antigua, preprofética y «teocrática» del conjunto histórico Génesis-2 Reyes, antes de que estos se unieran a las Crónicas.

En la Antigüedad Esdras-Nehemías formaban un único libro, como prueba la carencia de masora final en el libro de Esdras. El conjunto Esdras-Nehemías habla de la restauración de Judá, y une la actividad del sacerdote Esdras con la del comisario para la reconstrucción, Nehemías. En efecto, a la descripción del regreso y construcción del templo en Esd 1-6 la sigue, en primer lugar, una sección sobre la actividad de Esdras en Jerusalén (Esd 7-10); Neh 1-7 relata acciones de Nehemías; Neh 8-10 regresa de nuevo a Esdras y a su proclamación de la Ley; finalmente, en Neh 11-13 se encuentran ulteriores decisiones de Nehemías. De este modo, la composición Esdras-Nehemías expresa deliberadamente la contemporaneidad de Esdras y de Nehemías, aunque históricamente no parece que haya sido el caso[102]. La idea que se esconde tras esta exposición parece ser la de crear una contraparte positiva a la teología deuteronomista de la historia en los profetas anteriores (Josué-2 Reyes): si allí la desobediencia a

97. Becker, 1997, 185.
98. Zunz, 1892/^{2}1992; cf. Pohlmann, 1991.
99. Wright, 2004; Pakkala, 2004; Keel, 2007, 959-960.
100. Japhet, 1968; 1999; cf. Willi, 1972.
101. Kratz, 2000a, 14-98.
102. Cf. más arriba, sección I.

la Ley y el rechazo de los profetas han conducido al juicio, en Esdras-Nehemías la observancia de la ley y el respeto a los profetas conducen a la prosperidad.

Ya en la obertura de Esd 1-6 se hace claro que la reconstrucción del templo solo puede ser exitosa con el apoyo profético[103]. Por eso, el segundo intento es el que alcanza la meta:

> Esd 6,14: De este modo, el senado de Judá adelantó mucho la construcción, cumpliendo las instrucciones de los profetas Ageo y Zacarías, hijo de Idó hasta que por fin la terminaron, conforme a lo mandado por el Dios de Israel y por Ciro, Darío y Artajerjes, reyes de Persia.

En la afirmación de Esd 7,27 («Bendito sea el Señor, Dios de nuestros padres, que movió al rey a *glorificar* [*p'r*] *el templo de Jerusalén*») resuena con claridad que así se ha cumplido la promesa de Is 60:

> Is 60,7-13: [7]Reunirá para ti los rebaños de Cadar y los carneros de Nebayot estarán a tu servicio; subirán a mi altar como víctimas gratas y *honraré* (*pr'*) mi noble casa... [9]Son navíos que acuden a mí, en primera línea las naves de Tarsis, trayendo a tus hijos de lejos, y con ellos su plata y su oro, por la fama del Señor, tu Dios, del Santo de Israel, *que así te honra* (*pr'*)... [13]Vendrá a ti el orgullo del Líbano, con el ciprés y el abeto y el pino, *para adornar* (*pr'*) el lugar de mi santuario y ennoblecer mi estrado.

También en otros lugares se puede observar que Esdras-Nehemías tratan de caracterizar la historia de Israel en la época persa como el cumplimiento de anuncios de los profetas[104]. Esdras-Nehemías se unen temáticamente a la gran exposición de Gn - 2 Re y hacen continuar la historia de desgracia de la época monárquica con una exposición complementaria de un período de restauración, influido, a su vez, por los profetas. Con esto, al menos en su actual estado textual, independiente respecto a Crónicas, Esdras-Nehemías se encuentran en el umbral del camino que corre entre el concepto de historia deuteronomista y el del cronista: de cuño «deuteronomista» es la unión entre Ley y prosperidad; cercana a la teología cronista es la valoración positiva del dominio persa, que según Esd 1-6 ha tomado la iniciativa para la restauración del templo. Bajo este punto de vista el concepto opuesto a Esdras-Nehemías se formula en el complejo Ageo/Zacarías 1-8, que relaciona la construcción del templo con la esperanza de la caída del poder persa y con la restauración de la dinastía davídica[105].

103. Cf. Krüger, 1988.
104. McConville, 1986.
105. Lux, 2005.

3. *Tradiciones proféticas*

a) *Ageo/Zacarías*

Los libros que se reclaman a los profetas Ageo y Zacarías son los más recientes del Antiguo Testamento relacionados con figuras históricas identificables, cuya historicidad puede ser considerada segura por las menciones externas en Esd 5,1; 6,14[106]. Los libros de Joel, Habacuc o Malaquías han surgido más tarde, pero posiblemente hay que considerarlos de antemano como profecía culta, transmitida por escribas[107].

En la composición actual del Antiguo Testamento Ageo y Zacarías son considerados los promotores decisivos de la construcción del templo, por la evidencia de que sus redactores relacionaron ambos libros mutuamente, así como por Esd 5,1; 6,14; pero, curiosamente, no parecen conocer ninguna iniciativa persa sobre el tema[108]. Especialmente Ageo podría haber aprobado históricamente la construcción del templo. En contra de quienes se oponían a su construcción por motivos económicos, y que provenían de ambientes de regresados de la Golá, el libro de Ageo defiende que la reconstrucción del templo solo es posible en la prosperidad económica. Por tanto, apoya el «deuteronomismo positivo» de Esdras-Nehemías frente al «deuteronomismo negativo» de Josué-Reyes.

La implantación de la primera piedra del templo supone en el libro de Ageo un decisivo cambio teológico de época: tras una «agitación» de cielo y tierra (Ag 2,6) y de la caída de los «tronos reales» (Ag 2,22), es decir, del trono del emperador persa[109], llegará el reconocimiento universal del poder de Yahwé por las naciones y el restablecimiento de la dinastía de David. Pero esto no se puede prometer sin discutir las afirmaciones proféticas sobre su destrucción. Por eso, Ag 2,21-23 retoma claramente Jr 22,24-26,30 y la revoca en vista de Zorobabel:

Jr 22,24.30:
¡Por mi vida! Jeconías, hijo de Joaquín, rey de Judá, aunque fueras el sello de mi mano derecha, te arrancaría y te entregaría en poder de tus mortales enemigos. Así dice el Señor: inscribid a ese hombre como estéril, como varón malogrado en la vida, porque de su estirpe no se logrará ninguno que se siente en el trono de David para reinar en Judá.

Ag 2,21.23:
Di a Zorobabel, gobernador de Judea: «... aquel día —oráculo del Señor de los ejércitos— te tomaré, Zorobabel, hijo de Sealtiel, siervo mío —oráculo del Señor—; te haré mi sello, porque te he elegido —oráculo del Señor de los ejércitos—.

106. Wolff, 1985; Willi-Plein, 1998; Meyers, 2000.
107. Witte, 2006; Bosshard y Kratz, 1990; Steck, 1991; sobre Joel, Bergler, 1988; cf. Jeremias, 2007, 1-55.
108. Lux, 2005, 158.
109. *Ibid.*, 164-165.

También por esta perspectiva política de restauración de la monarquía davídica con Zorobabel, unida a la esperanza de destrucción del imperio persa, la tradición de Ageo está cerca de la tradición deuteronomista. Históricamente no se realizaron las esperanzas de Ageo, ni respecto a la persona de Zorobabel, ni sobre la caída del imperio persa. Su mensaje se ha transmitido como imagen de esperanza para el futuro.

Zacarías 1-8 ha sido puesto en consonancia con la profecía de Ageo, especialmente mediante el sistema de datación, así como mediante las relaciones de Zac 7-8 con Ageo[110]; se impone la conclusión de que Ageo y Zacarías 1-8 fueron redactados en relación mutua. El sentido de esta combinación redaccional era aparentemente permitir que Zac 1-8 fuese interpretado como prolongación de la profecía de Ageo: Ageo describe los cambios en el mundo tras la conmoción de cielos y tierra (2,6), mientras que Zac 1-8 abre su mirada al cielo: «El cambio anunciado en Ag 2,21-23 lo entiende Zacarías en las siete visiones de una noche como una secuencia de eventos, debidos a la estrategia celestial. Desde allí se despliegan los jinetes, para inspeccionar la situación en la tierra (Zac 1,7-15), y desde allí salen los carros en todas las direcciones del cielo (6,1-8), en orden a que se realicen los sucesos contenidos en el ciclo»[111].

Las visiones nocturnas, es decir, los sueños de Zacarías, han tenido un horizonte teológico original más amplio que la construcción del templo: esbozan la visión de una Jerusalén santificada como centro de la presencia de Yahwé[112].

Las visiones nocturnas están construidas en modo concéntrico: I y VII: caballos; II y VI, cada una con dos partes (cuernos + herreros // mujer + recipiente), sobre extranjeros; III y V: Jerusalén como ciudad segura sin murallas, purificación del país de ladrones y perjuros; IV (en el centro): candelabro.

I	II	III	IV	V	VI	VII
1,8-13. 14-15	2,1-4	2,5-9	4,1-6a. 10b-14	5,1-4	5,5-11	6,1-8
Jinetes y caballos	Cuernos y herreros	Hombre con cordel	Candelabro	Rollo volador	Mujer en el recipiente	Carros y caballos
Inspección del mundo	Debilitación del mundo	Jerusalén, ciudad abierta	Presencia de Yahwé	Purificación del país	Erradicación de la idolatría	Envío por todo el mundo

110. Cf. Meyers y Meyers, 1987, xlix; Meyers, 2000.
111. Lux, 2002, 198.
112. Keel, 2007, 1010-1026.

La orientación concreta hacia la construcción del templo se debe, sobre todo, a la ampliación posterior en Zac 6,9-15 y 7-8, que acomoda Zacarías a Ageo. Como en Ag 2,21-23, encontramos en Zac 3-4 grandes esperanzas sobre Zorobabel. La sección 4,6b-10a, que interrumpe claramente su contexto, parece aludir a ciertos problemas (que no podemos definir más) de la misión de Zorobabel, que obligaban a renovadas promesas de salvación, realizadas mediante citas de Is 40,3-4 y ecos de Is 52,7, textos del marco del texto básico del segundo Isaías:

Zac 4,6b-10a: Esto dice el Señor a Zorobabel: «No cuentan fuerza ni riqueza, lo que cuenta es mi espíritu —dice el Señor de los ejércitos—. *¿Quién eres tú, montaña señera? Ante Zorobabel serás allanada*. Él sacará la piedra de remate entre aclamaciones: '¡Qué bella, qué bella!'. El Señor me dirigió la palabra: «Zorobabel con sus manos puso los cimientos de esta casa y con sus manos la terminará. Y así sabrás que el Señor de los ejércitos me ha enviado a vosotros. El que desprecia los humildes comienzos, gozará viendo en manos de Zorobabel la piedra emplomada».	Is 40,3: Una voz grita: «En el desierto preparad un camino al Señor; allanad en la estepa una calzada para nuestro Dios. *Que los valles se levanten, que montes y colinas se abajen, que lo torcido se enderece y lo escabroso se nivele*».
	Is 52,7: ¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del heraldo que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregona la victoria, que dice a Sión: «Ya reina tu Dios»!

El libro de Ageo-Zacarías mantiene las enormes esperanzas, conexas en Judá con la construcción del templo. Sus amplias perspectivas de salvación, que no se cumplieron en el inmediato futuro ni en el lejano, son imaginables únicamente a partir de la preparación teológica de la tradición del segundo Isaías. En todo caso, lo importante para la historia literaria y teológica de la profecía en la época persa es que tales anuncios no aparecieron como falsos, sino que el retraso de su realización siempre se aclaró mediante nuevas interpretaciones.

Sobre las visiones nocturnas de Zacarías hay que señalar, además, que el sueño, desacreditado teológicamente en el Deuteronomio y en la tradición deuteronomista, ahora sirve de nuevo como medio válido de revelación. Con ello se rehabilita un trozo de «teología natural», frente al estricto deuteronomismo. Además, en el contexto de estas visiones aparece la figura mediadora de un ángel intérprete (*angelus interpres*), que volverá a aparecer en sucesivas visiones (cf., por ejemplo, Dn 8-9) y que constituirá un punto de arranque (no el único) para la futura angelología inter-

testamentaria[113]. Los diálogos interpretativos de las visiones en los profetas escritores preexílicos (Am 7-9; Is 6; Jr 1.24, etc.) sucedían siempre entre Dios y el profeta. En cambio, en Zac 1-8, en razón de un monoteísmo ya establecido, en su conformación literaria se establece una mayor distancia respecto a Dios.

En la visión Zac 5,5-11 se narra el traslado de una mujer a Babilonia dentro de un Efá, recipiente para medir la capacidad. Se discute[114], si es programática de la deportación de las diosas fuera de Israel[115]. De todos modos, esta explicación sigue siendo atrayente, pues la mujer se presenta, por un lado, con atributos divinos; por otro lado, era de esperar que el Antiguo Testamento en su sistema simbólico formulara un reflejo literario de la polaridad de género, que ahora se había perdido, pero que era habitual en el período monárquico, como testimonian las inscripciones («Yahwé y su Aserá»)[116]. En este caso, Zac 5,5-11 —a diferencia del libro del Deuteronomio y de los libros deuteronomistas de los Reyes (cf. Dt 16,21; 2 Re 21,3; 23,4, etc.)— no rechazaría absolutamente la Aserá, sino que la traslada a Babilonia, en donde encontraría un lugar legítimo en el marco del culto idolátrico pagano (5,11).

b) *Ampliaciones en el segundo y tercer Isaías*

La salvación anunciada por el segundo Isaías se consideraba originalmente como realizada en las experiencias políticas de la época. Como consecuencia de los eventos salvíficos (bajo el punto de vista de Judá) del tiempo de Darío, que acarrearon el comienzo de la construcción del templo y las primeras oleadas de retorno, en algunos textos interpretativos del segundo Isaías se identificó la figura de Ciro con el «siervo de Dios»; así sucede con suficiente claridad, aunque de modo anónimo, en la ampliación (42,5-7) del primer cántico del siervo[117] (42,1-4):

> Is 42,5-7: Así dice el Señor Dios, que creó y desplegó el cielo, afianzó la tierra con su vegetación, dio respiro al pueblo que la habita y el aliento a los que se mueven en ella: «Yo, el Señor, te [a saber, Ciro] he llamado para la justicia, te he tomado de la mano, te he formado y te he hecho alianza de un pueblo, luz de las naciones. Para que abras los ojos de los ciegos, saques a los cautivos de la prisión y de la mazmorra a los que habitan en tinieblas».

113. Koch, 1994; Stuckenbruck, 2004.
114. Körting, 2006a.
115. Uehlinger, 1994.
116. Cf. TUAT II, 556-557.561-564 [cf. p. 77, n. 28].
117. Cf. Kratz, 1991a.

Esta posición es una recepción judía de la ideología real persa[118], como se puede apreciar en las inscripciones reales persas: Dios (Ahuramazda, bajo el punto de vista persa) reina sobre el mundo a través del monarca persa[119].

Pero, tras el tiempo de Darío, se pasa página. La situación deplorable de Judá y de Jerusalén, a pesar de la construcción del templo, se veía como «dilación de la parusía», de las promesas salvíficas previstas por la tradición del segundo Isaías. Los textos que reflejan esta dilación condujeron posteriormente a modificar la configuración de Is 40-52 en la actual conformación de la sección salvífica del libro de Isaías, Is 40-66. La diferenciación tradicional entre el segundo (40-55) y el tercer (56-66) Isaías, entendida como referida a dos tradiciones literarias originalmente independientes, hoy no se puede mantener. Sigue siendo correcta la visión de que Is 40-55 ofrece promesas incondicionales, mientras que a partir de Is 56 tenemos exhortaciones que condicionan la salvación anunciada y esperada; esto invita a pensar que los textos en Is 56-66 reaccionan a la experiencia de dilación, producida por la relación con el presente que mantienen las profecías de salvación del segundo Isaías. Las promesas de salvación del segundo Isaías no sucedieron ni en el grado ni en el tiempo indicado por Is 40-55. Is 56-66 buscaba las razones de esta deficiente experiencia y las encontró en los impedimentos de salvación, en el falso comportamiento del pueblo de Dios. Análogamente, Is 56-66 formuló exhortaciones y acusaciones. A diferencia de la vieja hipótesis del «tercer Isaías», Is 56-66 no contienen la predicación, antes oral, de un profeta individual, sino que hay que considerar estos capítulos como profecía docta de escribas, como textos para un libro que nunca antes existió[120]. Esto ya lo sospechaba Duhm, el «padre» de la hipótesis del tercer Isaías: «Es posible que el tercer Isaías escribiera su libro como continuación del segundo Isaías»[121]. A modo de ejemplo, se puede reconocer el carácter docto de escriba en Is 56-66, mediante la absorción de Is 40,3 en Is 57,14:

> Is 40,3: Una voz grita: «En el desierto *preparad un camino* al Señor; allanad en la estepa una calzada para nuestro Dios».

> Is 57,14: «Allanad, allanad, *despejad el camino*, quitad todo tropiezo del camino de mi pueblo...».

En Is 40,3 se invita a allanar un camino procesional para Yahwé, para que pueda volver a su santuario de Sión/Jerusalén. Is 57,14 retoma esa

118. Koch, 1984b; Wiesehöfer, 1999.
119. Cf. también Esd 5,11-16.
120. Steck, 1991b; de modo diverso, Koenen, 1990.
121. Duhm, 1892/1968, 390.

invitación, pero la reinterpreta éticamente: las malas acciones sociales o religiosas del pueblo tienen que desaparecer para que brote la salvación. Respecto al carácter culto de escribas de Is 56-66, hay que notar la abrogación de un texto de la Torá en Is 56,1-7[122]: la autoridad profética puede anular la exclusión de extranjeros y eunucos de la comunidad.

Dentro de Is 56-66 hay que distinguir fundamentalmente entre 56-59 + 63-66, por un lado, y 60-62, por otro. Teóricamente, solo 56-59 pertenecerían al tercer Isaías, en el sentido de nuevo condicionamiento de los anuncios de salvación, mientras que 60-62 mostrarían una relación inmediata con Is 40-55, por su incondicional anuncio de salvación para Sión. Por ello, se puede sospechar que 60-62 son más antiguos que 56-59 (y que 63-66) y que originalmente dependían de *40-55. Estos textos de Sión son importantes bajo el punto de vista de la historia de la teología, porque separan la concepción mesiánica (Nabucodonosor en Jr 27,6.8 y Ciro en Is 45,1) de la dinastía de David (Is 9,1-6), al tiempo que la ciudad misma de Jerusalén adquiere rasgos mesiánicos:

Is 60,1-12: ¡Levántate, brilla, que llega tu **luz**; la gloria del Señor *amanece sobre ti*! Mira: las tinieblas cubren la tierra, la oscuridad los pueblos; pero *sobre ti amanecerá* el Señor, su gloria aparecerá sobre ti; y acudirán los pueblos a tu luz, los reyes al resplandor de *tu aurora*... Tus puertas estarán siempre abiertas, ni de día ni de noche se cerrarán: para traerte las riquezas de los pueblos con sus reyes desfilando. El pueblo y el rey que no se te sometan, *perecerán; las naciones serán arrasadas*.

Is 9,1: El pueblo que caminaba a oscuras vio una **luz** intensa, los que habitaban un país de sombras se *inundaron de* ***luz***.

Jr 27,6.8: Yo entrego todos estos territorios a Nabucodonosor, rey de Babilonia, mi siervo... [8]Si una nación y su rey no se someten a Nabucodonosor, rey de Babilonia... *con espada, hambre y peste castigaré a esa nación, hasta entregarla en sus manos*...

En esta perspectiva, Is 60 critica claramente tanto a su propio reino como a los extranjeros y separa el concepto de Mesías del sujeto que lo ostenta: Jerusalén misma adquiere rasgos «mesiánicos»[123]. Ahora ya puede Lam 1,10 señalar al templo como santuario «de Jerusalén» y enumerar la ciudad entre la descendencia legítima de los reyes de Judá[124].

En todo esto resulta llamativo, por una parte, que la metáfora de la luz, tomada de Is 9,1, se convierte en concepto teológico en Is 60

122. Donner, 1980/1994.
123. Cf. más abajo, F.III.3.d.
124. Cf. Keel, 2007, 794.

—Yahwé mismo es esa luz—. Por otro lado, el horizonte de Is 60 es más universal: Sión-Jerusalén tiene carácter mesiánico no solo para el pueblo de Israel, sino para todos los pueblos. Como consecuencia, el poder de Sión-Jerusalén se dibuja con colores imperiales babilónicos tomados de Jr 27.

Hay que separar conceptualmente Is 63-66 de 56-59, pues la esperada llegada de la salvación prometida no depende de condiciones siempre crecientes, sino que se limita a un grupo dentro de Israel, los «piadosos», a quienes se pueden sumar extranjeros[125].

c) *Ampliaciones en Jeremías y en Ezequiel*

Los sucesos del tiempo de Darío —comienzo de la construcción del templo, nuevas olas de regreso, aplastamiento de las revueltas de pretendientes al trono de Babilonia— han conducido a correspondientes ampliaciones no solo en el libro del segundo Isaías (Ciro como siervo de Dios), sino también en el libro de Jeremías. Así, Nabucodonosor, responsable de la destrucción de Jerusalén, puede ser audazmente definido como «mi siervo» en Jr 25,9; 27,6; en 43,10, como precursor de Ciro. Otro reflejo de esta situación lo encontramos en las dos profecías sobre los «setenta años», en Jr 25,12 y 29,10, que se complementan mutuamente y que ahora, tras el juicio contra Jerusalén y Judá que ha durado «setenta años», permiten esperar salvación para Israel y desgracia para Babilonia. Una se expresa literariamente en Jr 30-31; la otra en Jr 50-51[126].

> Jr 25,11: Toda esta tierra quedará desolada, y las naciones vecinas estarán sometidas al rey de Babilonia durante setenta años.
>
> Jr 29,10: Esto es lo que dice el Señor: «Cuando se cumplan setenta años en Babilonia, me ocuparé de vosotros, os cumpliré mis promesas trayéndoos de nuevo a este lugar».

En los libros de Jeremías y Ezequiel se pueden distinguir dos perspectivas programáticas, pero redaccionales, que se pueden datar con cierta seguridad en el período persa a causa de su perfil político: se trata de ampliaciones textuales que ven como legítimos sucesores del Israel monárquico a la Golá babilónica de los deportados del año 597, o a otras diásporas dispersas por el mundo. Se crearon en pasos sucesivos. Básicamente, los textos orientados a la diáspora parecen correcciones del programa pensado para la Golá; pero también hay expresiones positivas respecto a la diáspora en textos proféticos que parecen ser más antiguos

125. Cf. más abajo, F.III.3.c.
126. Schmid, 1996a, 220-253.

(cf., por ejemplo, Jr 23,3). A veces se ha defendido la tesis de que las afirmaciones sobre la Golá podrían haber tenido origen inmediatamente después del año 597 a.C.[127], pero no es fácilmente explicable en esa época la fuerte oposición que señalan entre los exiliados y los que permanecieron en la tierra. Más bien parece tratarse de textos que intentan legitimar teológicamente a quienes regresan del exilio, que querrían ver profetizadas sus exigencias de liderazgo.

El descubrimiento y la descripción de estos dos programas redaccionales se remontan fundamentalmente a Pohlmann[128]. La más clara es la perspectiva favorable a la Golá en Jr 24, la visión de los higos buenos y malos:

> Jr 24: El Señor me mostró dos cestas de higos colocadas delante del santuario del Señor. (Era después de que Nabucodonosor, rey de Babilonia, desterró a Jeconías, hijo de Joaquín, rey de Judá, con los dignatarios de Judá, y a los artesanos y maestros de Jerusalén, y se los llevó a Babilonia). Una tenía higos exquisitos, es decir, brevas; otra tenía higos muy pasados, que no se podían comer. El Señor me preguntó: «¿Qué ves, Jeremías?». Contesté: «Veo higos: unos exquisitos, otros tan pasados que no se pueden comer». Y me dirigió la palabra el Señor: «Así dice el Señor, Dios de Israel: a los desterrados de Judá, a los que expulsé de su patria al país caldeo, los considero buenos, como estos higos buenos. Los miraré con benevolencia, los volveré a traer a esta tierra; los construiré y no los destruiré, los plantaré y no los arrancaré. Les daré inteligencia para que reconozcan que soy yo el Señor; ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios si vuelven a mí de todo corazón. A Sedecías, rey de Judá, a sus dignatarios, al resto de Jerusalén que quede en esta tierra o resida en Egipto, los trataré como a esos higos tan malos que no se pueden comer. Serán terrible escarmiento para todos los reinos del mundo, serán tema de mofas, sátiras, chanzas y maldiciones en todos los lugares por donde los disperse. Les enviaré la espada, el hambre y la peste, hasta consumirlos en la tierra que les di a ellos y a sus padres».

Antes de Pohlmann (1978) se explicaba este texto, a causa de sus características lingüísticas, como introducido en la redacción «deuteronomista» del libro de Jeremías[129]. Pero, si se considera el contenido de Jr 24, esta explicación no se sostiene. En Jr 24 el criterio para el juicio o la salvación no depende de la obediencia a determinados mandamientos, sino de la pertenencia a un grupo determinado: los «higos buenos» son los que pertenecen a la Golá de Jeconías, deportados a Babilonia el año 597 a.C. Sobre ellos se desplegará el futuro plan salvífico de Yahwé con Israel. Los «higos malos» son los que permanecieron en la tierra o

127. Seitz, 1989.
128. Pohlmann, 1978; 1989; 1996.
129. Cf. Thiel, 1973, 253-261.

huyeron a Egipto: desaparecerán del país y serán diseminados por todo el mundo.

Resultan evidentes las implicaciones religiosas y políticas de este programa: Jr 24 constituye la legitimación profética de los «diez mil» (2 Re 24,14) deportados en el 597 a.C., que establecen sus deseos hegemónicos en el mensaje de Jeremías. Parece que aquí se encuentra por vez primera en la historia de la teología del antiguo Israel el concepto que abandona la unidad de Israel como entidad de salvación en favor de una división en su interior. En época helenística tal división será habitual entre impíos y piadosos; aquí se adelanta ya tal pensamiento de modo elemental.

En el libro de Jeremías se encuentran huellas de este pensamiento no solo en un capítulo, sino que se asentaron también en la redacción completa del libro de Jeremías: Jr 24, bajo forma de visión, establece un claro puente con Jr 1,11-12.13-14, de modo que el juicio anunciado en Jr 1-24 ahora se aplica a los «malos higos». Por el contrario, la cita de Jr 24 en Jr 29,16 —justo antes del anuncio de salvación en Jr 30-33— aclara que, bajo la óptica del trabajo redaccional, solo los «higos buenos» experimentarán la salvación allí anunciada[130].

Por muy prominente que resulte en el libro de Jeremías el programa favorable a la Golá, esta idea no ha nacido en él. Más bien parece haberse inspirado y legitimado en la tradición de Ezequiel, sellada desde su mismo comienzo —al menos implícitamente— con características favorables a la Golá: el mismo profeta Ezequiel formaba parte de los deportados a Babilonia el año 597 a.C. y, consecuentemente, las palabras de su libro se datan de acuerdo con esta fecha.

Más allá de su orientación implícitamente favorable a la Golá, el libro de Ezequiel también ha sufrido reelaboraciones explícitas. En Ez 11, totalmente en consonancia con Jr 24, se defiende la opinión de que solo el regreso de la primera Golá dará paso a la formación del verdadero Israel; recibirán un nuevo corazón para constituir un pueblo de Dios.

> Ez 11,13-21: ... entonces caí rostro a tierra y rompí a gritar, diciendo: «¡Ay Señor, vas a aniquilar al resto de Israel!». Me vino esta palabra del Señor: «Hijo de Adán, los habitantes de Jerusalén dicen de tus hermanos, compañeros tuyos de exilio, y de la casa de Israel entera: 'Ellos se han alejado del Señor, a nosotros nos toca poseer la tierra'. Por tanto, di: Esto dice el Señor: Cierto, los llevé a pueblos lejanos, los dispersé por los países y fui para ellos un santuario pasajero en los países adonde fueron. Por tanto, di: Esto dice el Señor: Os reuniré de entre los pueblos, os recogeré de los países en los que estáis dispersados y os daré la tierra de Israel. Entrarán y quitarán de ella todos sus ídolos y abominaciones. Les daré un corazón íntegro e infundiré en ellos un espíritu nuevo: les arrancaré el corazón de piedra y les daré un co-

130. Schmid, 1996a, 253-269.

razón de carne para que sigan mis leyes y pongan por obra mis mandatos; serán mi pueblo y yo seré su Dios. Pero si el corazón se les va tras sus ídolos y abominaciones, les daré su merecido —oráculo del Señor—».

En el libro de Ezequiel, como en el de Jeremías, las promesas de salvación fueron orientadas por medio de un trabajo redaccional en sentido favorable a la Golá. Al comienzo de la sección de oráculos salvíficos, en Ez 33, se afirma:

> Ez 33,22-29: La tarde anterior había venido sobre mí la mano del Señor, y permaneció hasta que el evadido se me presentó por la mañana; entonces se me abrió la boca y no volví a estar mudo. Me dirigió la palabra el Señor: «Hijo de Adán, los moradores de aquellas ruinas de la tierra de Israel andan diciendo: 'Si Abrahán, que era uno solo, se adueñó de la tierra, ¡cuánto más nosotros que somos muchos, seremos dueños de la tierra!'. Pues diles: Esto dice el Señor: Vosotros, que coméis en los montes levantando los ojos a vuestros ídolos y derramáis sangre, ¿vais a poseer la tierra? Vosotros, que os apoyáis en vuestras espadas, cometéis abominaciones y profanáis a la mujer del prójimo, ¿vais a poseer la tierra? Diles así: Esto dice el Señor: Os juro por mi vida que los que están en las ruinas caerán a espada, a los que estén en descampado los entregaré en pasto a las fieras y los que estén en los fortines y refugios morirán apestados. Convertiré el país en desierto desolado y así terminará su terca soberbia. Quedarán desolados los montes de Israel, sin nadie que los transite. Sabrán que yo soy el Señor cuando convierta el país en desierto desolado, por todas las abominaciones que cometieron».

Este programa restrictivo en Jeremías y en Ezequiel ha sido, por su parte, objeto de una reelaboración, que elimina y se opone a la división en el interior de Israel: la salvación futura no es válida solo para la Golá babilónica, sino para la diáspora universal. En consecuencia, podemos hablar aquí de una redacción «favorable a la diáspora». Curiosamente, parece ser que esta redacción conoció la teología «favorable a la Golá», presente en el resto de los libros de Jeremías y Ezequiel; y, en consecuencia, supo insertarse en posiciones literarias importantes dentro de cada libro. En el libro de Jeremías encontramos ya una expresión de este tipo, inmediatamente antes de Jr 24, si atendemos a LXX, en donde Jr 23,7-8 ocupan el final del capítulo:

> Jr 23,7-8: Mirad que llegan días, oráculo del Señor, en que ya no se dirá: «Vive el Señor, que sacó a los israelitas de Egipto», sino que se dirá: «Vive el Señor, que sacó a la estirpe de Israel del país del norte y de todos los países adonde los expulsó, y los trajo a sus tierras».

De nuevo, una expresión «favorable a la diáspora» en 29,14 contradice la restricción previa de una salvación «en favor de la Golá», expresada en 29,16:

> Jr 29,14: «... Cambiaré vuestra suerte, oráculo del Señor. Os reuniré en todas las naciones y lugares adonde os arrojé, oráculo del Señor, y os volveré a traer al lugar de donde os desterré».

Finalmente, también la narración de la compra del campo (Jr 32) como signo de salvación futura volvió a reinterpretarse en modo «favorable a la diáspora»:

> Jr 32,37: «Mirad que yo los congregaré en todos los países por donde los dispersó mi ira y mi cólera y mi gran furor. Los traeré a este lugar y los haré habitar tranquilos».

Una redacción parecida, conscientemente «favorable a la diáspora», se puede sospechar en el libro de Ezequiel. En él encontramos una afirmación central de este tipo en 39,25-29, inmediatamente antes de la gran visión de la construcción del templo en Ez 40-48:

> Ez 39,25-29: Por tanto, así dice el Señor: «Ahora cambio la suerte de Jacob, me apiado de la casa de Israel y soy celoso de mi santo nombre. Cargarán con su ignominia y su deslealtad contra mí cuando habiten en su tierra seguros, sin sobresaltos; cuando los haga regresar de las naciones y los recoja de los países hostiles y muestre en ellos mi santidad a la vista de muchos pueblos. Sabrán que yo soy el Señor, que, si los deporté entre los paganos, ahora los reúno en su tierra sin dejarme ninguno. No volveré a ocultarles mi rostro, ya que he infundido mi espíritu en la casa de Israel, oráculo del Señor».

d) *La teología «deuteronomista» de la conversión*

En contra de la clásica teoría de Noth sobre «la obra histórica deuteronomista» que la considera obra de «un hombre»[131], nacida poco después del 562 a.C., hoy domina en la discusión —todavía viva— un amplio consenso en el sentido de considerar la tradición «deuteronomista» como un movimiento de amplio influjo y características lingüísticas propias, todavía visible en textos tan tardíos como Dn 9, en la edición masorética del libro de Jeremías o en el cuarto libro de Esdras[132].

En el marco de esta reciente aceptación del amplio influjo del deuteronomismo, se ha hecho necesario distinguir ulteriormente diversas posiciones «deuteronomistas» en su interior[133], y ha quedado claro que el tema «conversión», definido por H. W. Wolff como «Kerigma de la obra deuteronomista»[134], en su influyente estudio basado en Jue 2,11-12; 1 Sm 7,3; 12,14-15; 1 Re 8,46-53; 2 Re 17,13; 2 Re 23,25, no puede

131. Noth, 1943, 110.
132. Steck, 1967; Römer, 2005; Witte *et al.*, 2006; Otto, 2006c; Person, 2007.
133. Römer, 2005; Witte *et al.*, 2006.
134. Noth, 1961/1964; cf. también Wolff, 1951/1964.

ser considerado perteneciente a la parte más antigua de los pasajes explicativos deuteronomistas en los profetas anteriores (ni tampoco en los posteriores).

Ni Jeremías, ni los primeros deuteronomistas eran en su época «predicadores de conversión». Lo han llegado a ser en el trascurso de la posterior historia literaria. Ya en el libro de Dt el tema conversión se encuentra, sobre todo, en las perspectivas salvíficas de Dt 4,30 y 30,2.10, que ya Wolff adscribía a una «segunda mano» en la obra histórica deuteronomista[135]. Dt 4 es un capítulo postsacerdotal que presupone claramente Gn 1 y lo retoma[136]; por su parte, Dt 30 presupone la discusión teológica del período persa al proponer una historia con la sucesión «juicio contra el propio pueblo» – «juicio contra los pueblos extranjeros» – «salvación para su propio pueblo», que anticipa conceptualmente la estructura de conjunto de Is 1-39, Ezequiel, Sofonías o la edición LXX de Jeremías:

Juicio contra el propio pueblo:

> Dt 30,1-2: Cuando se cumplan en ti todas estas palabras —la bendición y la maldición que te he propuesto— y las medites, viviendo entre los pueblos adonde te expulsará el Señor, tu Dios, *te convertirás al Señor tu Dios*...

Juicio contra pueblos extranjeros:

> Dt 30,7: El Señor, tu Dios, mandará estas maldiciones contra tus enemigos, los que te han perseguido con saña...

Salvación para el propio pueblo:

> Dt 30,8-10: *Y tú te convertirás*, escucharás la voz del Señor, tu Dios, y cumplirás todos los preceptos suyos que yo te mando hoy. El Señor, tu Dios, hará prosperar tus empresas, el fruto de tu vientre, el fruto de tu ganado y el fruto de tu tierra, porque el Señor, tu Dios, volverá a alegrarse contigo de tu prosperidad, como se alegraba con tus padres; si escuchas la voz del Señor, tu Dios, guardando sus preceptos y mandatos, lo que está escrito en el código de esta ley; *si te conviertes al Señor, tu Dios*, con todo el corazón y con toda el alma.

También los importantes textos proféticos sobre la conversión en Jr 3,1-4,2[137]; Zac 1,3; Mal 3,7, indican su pertenencia a la época persa. Esto no significa que la «conversión» fuera un concepto únicamente imaginable en este tiempo, pero el tema se ha desarrollado ahora de modo importante. El tema de la conversión podría también ser interpretado

135. Wolff, 1961, 182.184.
136. Schmid, 1999c, 164-165, n. 660.
137. Schmid, 1996a, 277-294.

como una posibilidad adicional, que responde a las experiencias de dilación de la salvación anunciada: sin conversión por parte de Israel, la salvación de Dios no puede tener lugar.

e) *La construcción bíblica de la profecía clásica*

El trabajo anónimo de quienes ampliaron los libros proféticos, que escribieron bajo la autoridad de los correspondientes profetas que les prestan su nombre, no era una actividad censurable para los antiguos. Quienes continuaron ampliando los libros proféticos no tenían ni interés ni ocasión de aparecer como individuos. Pretendían, más bien, ofrecer para su tiempo una explicación adecuada del mensaje profético, que pudiera insertarse directamente en los correspondientes libros y que pudiera seguir circulando bajo el nombre del correspondiente profeta. De aquí nació la idea de que los profetas no habían hablado solo para su propio tiempo, sino que habían previsto también el futuro. Se puede ver con claridad en la tradición de Isaías: por un lado, afirma en su título (Is 1,1) que Isaías recibió la palabra durante los reinados de Ozías, Yotán, Acaz y Ezequías, en la segunda mitad del siglo VIII a.C., mientras que por, otro lado, el contenido de su mensaje comprende el conjunto de su historia contemporánea hasta el lejano futuro del nuevo cielo y la nueva tierra (Is 65-66). La idea bíblica de los profetas como visionarios de la historia universal nace fundamentalmente de los procesos de ampliación que han sufrido sus propios libros. Naturalmente los libros proféticos dejan ver que los profetas históricos anunciaron el futuro —como se puede reconocer fácilmente en los anuncios no cumplidos (cf. Jr 22,18-19)—; con todo, el horizonte de la historia universal es el resultado de la actividad redaccional en los respectivos libros.

Al ensanchamiento temporal del mensaje de los profetas acompañaba —especialmente en el libro de Jeremías, el profeta bíblicamente más cercano a la catástrofe de Jerusalén— el ajuste de su contenido a los estándares de la Torá[138]. Ahora, en la época persa, los profetas resultan ser lo que durante siglos la exégesis ha considerado que eran: intérpretes de la ley de Moisés y quienes aplicaban dicha ley a la historia.

4. *Tradiciones legales*

a) *El código de Santidad*

Siguiendo a A. Klostermann (1877), se ha denominado en la exégesis «código de Santidad» al complejo Lev 17-26, en razón de su estribillo: «Seréis

138. Maier, 2002; Otto, 2006b; Achenbach, 2007, sobre Maier, cf. 265-266, n. 26.

santos, pues yo el Señor, vuestro Dios, soy santo». Existe discusión sobre el estatus literario de este corpus: ¿se trata de una colección legal originalmente independiente, de una ampliación sacerdotal[139] —en diálogo con el Deuteronomio[140]—, de una sección del documento sacerdotal[141] o de una inserción redaccional en el proceso de formación del Pentateuco[142]?

Las hipótesis de ampliación resultan tan normales, porque en Lev 17-26 se puede apreciar un intento de nivelación de la ley deuteronomista con la sacerdotal. No es tan evidente que, con ello, el horizonte redaccional del Pentateuco ocupara la primera línea[143].

Esto se puede apreciar especialmente en la parte de bendición del código de Santidad en Lev 26. Como Lohfink (1973/1988) ha dejado claro, Lev 26,9.11-13 toma las promesas centrales de textos sacerdotales como Gn 17, Éx 6,2-8 y 29,45-46; pero las hace condicionales al colocarlas en la sección bendición/maldición, conclusiva del código de Santidad, que se introduce con «*Si* seguís mi legislación y cumplís mis preceptos» (Lev 26,3). Su cumplimiento ya no es incondicional, sino que se hace depender de la obediencia a la ley, lo que se parece mucho a una «deuteronomización» de la teología sacerdotal.

Gn 17,6-7: **Te haré fecundo** sin medida, sacando pueblos de ti, reyes nacerán de ti. Mantendré mi pacto contigo y con tu descendencia en futuras generaciones, como pacto perpetuo. Seré tu Dios y el de tus descendientes futuros.

Éx 6,4-7: Yo hice alianza con ellos prometiéndoles la tierra... Os quitaré de encima las cargas de los egipcios, os libraré de vuestra esclavitud, os rescataré con brazo extendido y haciendo justicia solemne. Os adoptaré como pueblo mío y seré vuestro Dios; para que sepáis que **soy el Señor, vuestro Dios, el que os quita de encima las cargas de los egipcios**.

Lev 26,3.9-13: Si seguís mi legislación y cumplís mis preceptos, poniéndolos por obra... (9) me volveré hacia vosotros y **os haré crecer** y multiplicaros, manteniendo mi pacto con vosotros... *pondré mi morada entre vosotros* y no os detestaré. *Caminaré entre vosotros* y seré vuestro Dios y **vosotros seréis mi pueblo. Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os saqué de Egipto**, de la esclavitud, rompí las coyundas de vuestro yugo, os hice caminar erguidos.

139. Elliger, 1966.
140. Nihan, 2007, 616-617.
141. Blum, 1990.
142. Otto, 2000a.
143. Así, Nihan, 2007, 617; en contra, Otto, 2000a.

> Éx 29,45-46: *Habitaré en medio de los israelitas* y seré su Dios. Ellos reconocerán que **yo soy el Señor, su Dios, que los sacó de Egipto** para *habitar entre ellos*. Yo soy el Señor, su Dios.

En la misma dirección señala la fórmula de la Alianza completa en Lev 26,11: «seré vuestro Dios *y vosotros seréis mi pueblo*», en contra del programa teológico del documento sacerdotal que, por ejemplo, en Gn 17,7; Éx 6,7; 29,46 solo usa la primera parte. El código de Santidad reformula la teología sacerdotal en sentido deuteronomista, haciendo que los anuncios de salvación del documento sacerdotal ya no sean decretos divinos directos, sino mediatizados por la teología de la ley.

Bajo el punto de vista de la teología política resulta llamativo que el código de Santidad fija el oficio del sumo sacerdocio explícitamente en la Torá[144] (Lev 17,16-26).

b) *El libro de los Números*

El libro de los Números —realmente no es un libro, sino una etapa literaria en el Pentateuco— ha producido siempre grandes problemas a la investigación, porque rechaza cualquier ubicación en la teoría de las fuentes. A pesar de que continuamente se han producido intentos por encontrar en Números las fuentes tradicionales[145], las nuevas investigaciones tienden a interpretar amplias secciones del libro de los Números como depósitos de leyes, que no habían encontrado lugar en Éxodo-Levítico o en Deuteronomio, porque estos conjuntos en cierto modo ya se habían cerrado[146]. El libro de los Números se puede considerar precursor de la halájica literatura midráshica; parece haberse desarrollado como una especie de «corpus rodante» de diversas interpretaciones de la Torá.

Ya el arranque del libro de los Números, a continuación del «colofón» de Lev 27,34, indica su carácter complementario como «texto final»:

> Lev 27,34: ... estos son los preceptos que el Señor dio a Moisés *en el monte Sinaí* para los israelitas.

> Nm 1,1: El Señor habló a Moisés *en el desierto del Sinaí*, en la tienda del encuentro...

144. Cf. Otto, 2007, 202.
145. Schmidt, 1998; 2004; 2005.
146. Römer, 2007, cf. Achenbach, 2003 (cf. la crítica de Römer, 2007, 436); Otto, 2007, 202.

Las leyes del libro de los Números no fueron reveladas en el monte de Dios, sino en el desierto del Sinaí. No son, por tanto, parte de la revelación divina del monte Sinaí, pero al haber sido proclamadas en el desierto, junto al monte, están relacionadas con él a modo de complemento[147].

Bajo el punto de vista de la historia literaria, el tema de la «rebelión» que desarrolla ampliamente el libro de los Números, parece reaccionar frente la teología con la que los «deuteronomistas» interpretaban los profetas anteriores (Jos - 2 Re). En efecto, si en la exposición de estos, la oposición de Israel a Dios y a sus mandamientos ha desembocado en el desastre nacional y en la pérdida del país, el libro de los Números pone en claro que ya la misma historia fundacional de Israel estaba impregnada de defecciones y rebeliones que han conducido al juicio. Resulta llamativo, en todo caso, que las «murmuraciones» previas a la proclamación de la ley en el monte Sinaí discurren de modo más leve que las posteriores. Bajo esta perspectiva la entrega de la ley parece ser calderilla.

De este modo, el libro de los Números refleja en amplios textos la existencia de la diáspora de Israel fuera de su territorio y acentúa que las leyes del Pentateuco no son de importancia vital para la vida en el país, sino que son relevantes en sí mismas. Son para Israel de obligado cumplimiento en cuanto se reciben.

c) *La formación de la Torá*

La formación de la Torá, es decir, la delimitación y formación literaria del conjunto Génesis-Deuteronomio como entidad propia, es uno de los sucesos más relevantes de la historia literaria en la época persa[148]. Con ella se establece el núcleo material e histórico del futuro canon del Antiguo Testamento. La Torá ha sido trabajada parcialmente hasta el tiempo de los macabeos, pero no ya mediante la inserción de bloques textuales, sino mediante retoques concretos (por ejemplo, en Gn 5 y Nm 22-24[149]), de modo que sustancialmente puede ser considerada fruto de la época persa. Así se puede deducir, sobre todo, por la carencia de toda referencia histórica clara a la caída del imperio persa, al contrario de lo que ocurre en el *Corpus Propheticum*, bajo la forma de juicio universal, por ejemplo, en Is 34,2-4 o en Jr 25,27-31[150]. A esto hay que añadir el dato de que el conjunto Crónicas + Esdras-Nehemías presupone la forma escrita de la Torá. En verdad, la datación tradicional en época persa de los textos correspondientes de Crónicas + Esdras-Nehemías ha sido ya aban-

147. Römer, 2007, 428.
148. Schmid, 1999c, 290-291; 2006e; Crüsemann, [3]2005; Keel, 2007, 1081.
149. Cf. Schmid, 1999c, 21-22.
150. Cf. más abajo, F.III.3.a.

donada, y cada vez se cuenta más con una historia de formación literaria más amplia. De todos modos, las partes más antiguas del libro de Esdras en Esd 10 parecen relacionarse con otros textos de la Torá, previamente escritos y ampliados, por ejemplo, Dt 7,1-6[151], que apoyaría la opinión tradicional. Finalmente debemos mencionar el nacimiento de la LXX, que para los libros del Pentateuco debió suceder a mediados del siglo III a.C., lo que marca un *terminus ante quem*[152].

Desde hace unos veinte años era relativamente común una teoría acerca de la ocasión para la formación de la Torá; al principio tuvo mucho éxito, pero ahora está creciendo paulatinamente una oposición crítica. Siguiendo a P. Frei[153] y a E. Blum[154], se aceptaba una «autorización imperial persa» de la Torá. Se partía de la idea de que la formación de la Torá estaba inspirada desde fuera, a saber, por la política jurídica persa. El imperio persa no podía soportar un ordenamiento jurídico superior; a lo sumo, podía existir un equivalente funcional a su derecho imperial en determinadas leyes locales, pero que debían ser autorizadas por la administración persa, lo que les otorgaba el estatus de derecho imperial. Con otras palabras: aunque los pueblos individuales que componían el imperio se regían por leyes propias, todos obedecían el derecho imperial persa. Respecto a Judá en la época persa habría que contar con que incluso la Torá cumplía esa función (y dado el caso, compilaciones previas de ella). Con la tesis de la autorización imperial se aclaraban también las divergencias materiales de la Torá y su carácter teológico de compromiso[155]: una presión externa era la responsable, por ejemplo, de la unión en la Torá de la teología «deuteronomista» y «sacerdotal».

Después de haber gozado de una gran aceptación inicial, esta teoría de la autorización imperial persa es hoy bastante criticada[156]. Debemos mantener dos cosas: por una parte, sigue necesitando una explicación por qué fueron separados Gn - Dt de los libros narrativos; pero, por otra parte, la presentación literaria de Esd 7 pone en claro que las cartas credenciales, concedidas a Esdras por el rey persa Artajerjes, pretendían presentar la Torá como un documento con autoridad persa, tuviera o no tal relato relación con hechos históricos[157].

Sea como fuere, la formación de la Torá ha quedado reflejada también en el texto de Gn - Dt. Dos elementos textuales son significativos aquí[158]:

151. Pakkala, 2004.
152. Siegert, 2001, 42.
153. Frei, ^{2}1996; cf. TUAT, tomo complementario, 194-197 [ANET 491-492].
154. Blum 1990, 342 ss.
155. Cf. Knauf, 1998; Knohl, 2003.
156. Watts, 2001.
157. Schmid, 2006e.
158. Cf. Schmid, 2007b.

a) En primer lugar, la explícita definición de la Torá como «Archi-profecía» en Dt 34,10-12, al declarar a Moisés por encima de toda la profecía posterior, relega esta a mera explicación de la previa «Archi-profecía». Esto resulta evidente en la contraposición objetiva de Jos 1,7-8 con Mal 3,22-24. La tradición profética se orienta a la Torá, retomando y ampliando tendencias ya existentes[159]. La razón de la catástrofe es —de acuerdo con el mensaje de los profetas, reformado de acuerdo con la Torá— la no observancia de la Torá (cf. Jr 9,12; 16,11; 32,23; Os 8,1; Am 2,4, etc.). Naturalmente, no todas las menciones de la Torá en los libros proféticos presuponen la formación del conjunto Gn - Dt; pero, con dicha formación, también las menciones más antiguas de la Torá resultan reveladoras de la fijación del Pentateuco.

Dt 34,10 es llamativo, porque la teoría que defiende la incomparable importancia de Moisés, contradice conscientemente el texto previo de Dt 18,15:

Dt 18,15: *Un profeta* de los tuyos, de tus hermanos, *como yo*, te suscitará (*yqym*) el Señor, tu Dios; a él le escucharéis.	Dt 34,10: Pero ya no surgió (*qm*) en Israel otro profeta *como Moisés*, con quien el Señor tratara cara a cara.

La promesa de un profeta «como Moisés» de Dt 18,15 queda abrogada en Dt 34,10. La razón para ello hay que verla claramente en que la prevista cadena sucesoria de profetas, que arranca en Dt 18,15 con Moisés —entre Moisés el «archi-profeta» y sus sucesores—, tiene que ser cortada, dada la incomparable posición de Moisés. Y esta separación entre «Moisés» y los «profetas» es un argumento que técnicamente es fácil de aclarar aludiendo al canon: Moisés tiene que ser separado de los profetas si la Torá debe prevalecer cualitativamente sobre los «Profetas» (es decir, los libros proféticos Josué-Malaquías, la sección canónica de los «Profetas»).

A esta hay que añadir que en Dt 34,11 los predicados de Dios («signos y prodigios», «con mano poderosa», etc.) se traspasan de modo muy sutil a Moisés.

Este proceso de «teologización» de Moisés es fácilmente comprensible si se pretende dotar a la Torá («Moisés») de un carácter de autoridad. Se pone a «Moisés» en relación directa con Dios para que la Torá pueda contar con una autoridad correspondiente.

b) En segundo lugar, debemos señalar la línea narrativa de la promesa de la tierra como juramento a Abrahán, Isaac y Jacob; ella atraviesa los cinco libros de la Torá (Gn 50,24; Éx 32,13; 33,1; Nm 32,11; Dt 34,4),

159. Cf. Maier, 2002; Otto, 2006b; Achenbach, 2007.

pero no se vuelve a encontrar más tarde, por lo que se debe considerar tema redaccional del Pentateuco[160]. El horizonte típico del Pentateuco se subraya mediante la cita de Gn 12,7 en Dt 34,4:

Dt 34,4: Y (el Señor) le dijo: «Esta es la tierra que prometí a Abrahán, a Isaac y a Jacob diciéndoles: *Se la daré a tu descendencia*».	Gn 12,7a: El Señor se apareció a Abrán y le dijo: «*A tu descendencia daré* esta tierra».

El motivo de la promesa con juramento respecto a la tierra (originalmente dirigida a la generación del Éxodo) parece haber sido tomada de las partes deuteronomistas del Deuteronomio (cf. 1,35; 6,18.23; 7,13; 8,1; 10,11; 11,9.21; 19,8; 26,3.15; 28,11; 31,7.20-21), mientras que su trasferencia a los tres patriarcas del Génesis (en el Deuteronomio mismo, cf. 1,8; 6,10; 9,5; 30,20) parece estar motivada por el documento sacerdotal, para el que la base de la actuación de Dios respecto a Israel se sitúa en la alianza con Abrahán. La promesa con juramento sobre la tierra a Abrahán, Isaac y Jacob acentúa teológicamente la orientación de la Torá a la diáspora, ya que concluye narrativamente antes de la entrada de Israel en la tierra prometida. La Torá es el documento fundacional de un Israel «exílico», de un pueblo cuya historia comienza fuera de la tierra y que para el lector sucede en gran parte fuera ella. La Torá adquiere, así, una valencia «profética».

160. Römer, 1990, 556; Schmid, 1999c, 296-299.

F

LA HISTORIA LITERARIA EN EL PERÍODO PTOLEMAICO (SIGLO III A.C.)

I. TRASFONDO HISTÓRICO

Tras casi dos siglos de existencia, el imperio persa sucumbió en el último tercio del siglo IV a.C. ante el ímpetu expansivo del macedonio Alejandro. Particularmente importantes fueron la derrota de los persas en Issos (333 a.C.) y Gaumela (331 a.C.), debidas no en último lugar a las nuevas estrategias militares del macedonio. Pero el gran imperio que nació con las conquistas de Alejandro Magno no sobrevivió a su fundador. Tras su muerte el año 323 a.C. se desataron feroces guerras sucesorias entre los llamados «diádocos»[1]. Tras la derrota de Gaza en 312 a.C., muy cerca de Jerusalén, los diádocos formaron una coalición *de facto*, aunque ficticia, para conservar intacta la unidad del imperio de Alejandro; de hecho, tuvo que ser abandonada tras la derrota de Ipsos el 301 a.C.

Siria-Palestina cayó el siglo III a.C. bajo el poder fuertemente centralista del imperio de Ptolomeo, originario de Egipto[2]. Josefo habla incluso de una conquista de Jerusalén por Ptolomeo durante un sábado[3], que resulta difícil de valorar[4]. En esta época muchos judíos parece que fueron deportados a Alejandría, donde construyeron una importante comunidad de la diáspora, cuyos orígenes podrían remontarse, incluso, hasta la fundación de la ciudad[5]. Según el testimonio de diversos documentos conservados[6], el tiempo de los ptolomeos podría caracterizarse por una prosperidad comercial, gracias a un floreciente capitalismo estatal y

1. Schäfer, 1983, 24-25; Maier, 1990, 146-147.
2. Schäfer, 1983, 29-34; Hölbl, 1994.
3. Flavio Josefo, *Ant*. XII, 1,1 § 5; *C. Ap*. I, 22 § 208-211.
4. Schäfer, 1983, 27.
5. Flavio Josefo, *De bello* II, 487.
6. Cf. el archivo de Zenón, TUAT, nueva serie, 314-317 [Durand, 1997].

a una economía ampliamente monetarista; pero las confrontaciones militares con los seléucidas, los «hermanos» mesopotámicos del imperio, hacían imposible una tranquilidad política. Durante las cinco guerras sirias los ptolomeos mantuvieron la supremacía, hasta que con la derrota de Paneas el año 198 a.C. Siria-Palestina cayó bajo la soberanía de los seléucidas. En una perspectiva interna no resultaba fácil de reconocer la subsistencia del poder ptolemaico. Así, por ejemplo, el sumo sacerdote de Jerusalén, Onías II[7], estableció el pago de un tributo a lptolomeos, como consecuencia de las parciales victorias seléucidas durante la tercera guerra siria (246-241 a.C.); esta decisión condujo al levantamiento de la rival familia Tobíada[8]. El antagonismo entre Oníadas y Tobíadas —con diferentes lealtades respecto a los respectivos dominadores, y que pretendían por su parte la participación de líderes judíos en el poder político—, así como los conflictos internos familiares, caracterizaron la historia de Judea hasta el tiempo de los macabeos.

Bajo el punto de vista histórico-cultural, en el tiempo posterior a Alejandro fue muy importante la entrada del helenismo en el cercano Oriente. Siguiendo a J. G. Droysen[9], esto se ha entendido tradicionalmente como la mezcla de la cultura griega con la oriental; algo que en la investigación actual se diferencia bajo el punto de vista de la historia cultural o religiosa[10]. Con las conquistas de Alejandro la lengua griega, en forma ática *koiné*, se impuso como lengua administrativa y posibilitó el intercambio cultural[11]. El helenismo constituye una amplia fuerza intelectual que afectó a la religión, a la sociedad, a la cultura y a la ciencia.

El judaísmo debía confrontarse con esta nueva cultura mundial y este problema se convirtió rápidamente en fuente de discusión: ¿el comportamiento correcto era la asimilación o la separación?

Evidentemente ambas opciones fueron seguidas, aunque en la literatura veterotestamentaria de la época la voz anti-helenista parece tener más fuerza: el encuentro con el helenismo y su recepción en el judaísmo transformó a este íntimamente e indudablemente le propició una nueva identidad[12]. El análisis crítico revela rápidamente que, junto a la espontánea helenización de la vida cultural y social, también parece que en el judaísmo de los siglos III-II a.C. se han defendido con mucha fuerza posiciones explícitas y conscientes en favor del helenismo. Respecto a las prin-

7. [Según Flavio Josefo, Onías I estableció el tributo; Onías II se negó a pagarlo: cf. *Ant*. xii, 4 § 1-6]

8. Donner, [3]2000/2001, 479; Keel, 2007, 1156-1158.

9. Droysen, 1836-1843/1952-1953.

10. Gehrke, 1990, 1-3.129-131; Maier, 1990, 291-292; Keel, 2007, 1127-1128.

11. Haag, 2003, 104-105; sobre contactos anteriores al helenismo, cf. Stern, 2001, 217-228; Hagedorn, 2005; Keel, 2007, 1126-1127.

12. Hengel, [3]1988.

cipales líneas de presentación del helenismo en el Antiguo Testamento, nos encontramos, por ejemplo, en el libro de Daniel ante un fenómeno comparable a la valoración de las prácticas cultuales «cananeas» en los libros de los profetas anteriores (Jos - 2 Re): el Antiguo Testamento tiende a denigrar por razones de ortodoxia —o, como en el caso de las Crónicas, a silenciar totalmente— lo que era históricamente una amplia y bien establecida situación religiosa y cultural de la época. Especialmente, la literatura judía nacida tras la época de formación del Antiguo Testamento puede ser caracterizada como genuinamente «helenística». Por ejemplo, la Sabiduría de Salomón, compuesta originalmente en griego[13], o la nueva formulación filosófica del judaísmo en Filón; ninguna fue muy aceptada en el ámbito interno del judaísmo[14].

II. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS

En esta época tres factores ejercieron un fuerte impacto teológico: primero, la caída del imperio persa, seguida de cerca por el derrumbamiento del imperio de Alejandro en las tres últimas décadas del siglo IV a.C., que significaron el colapso de un orden político mundial; en segundo lugar, el encuentro con el helenismo, que significó un reto extraordinario para la cuestión de la identidad judía[15]; y finalmente la incipiente discusión sobre la orientación que debía tener el ápice de la tradición veterotestamentaria, la Torá, nacida al final del período persa con acentos más teocráticos que escatológicos[16].

Quienes conservaban la tradición profética, revisaban y comentaban en el período ptolemaico la historia del mundo por medio de explícitas ampliaciones de los libros ya existentes[17]. Estos libros sufrieron una clara modificación al explicar literariamente como juicio universal la caída, primero, del imperio persa y —solo una generación más tarde— del imperio de Alejandro. Sin embargo, las interpretaciones proféticas sobre el presente no se explicitaron de forma histórica en el período ptolemaico. Más bien eran consideradas predicciones en boca de figuras que, según la presentación bíblica, vivieron en una época muy anterior y se las caracterizaba de acuerdo con esa ficción histórica. Los conservadores de la tradición profética se sentían confirmados en su interpretación de la época persa como continuación de una situación de juicio.

13. Kepper, 1999.
14. Veltri, 2003.
15. Hengel, ^{3}1988; Collins, ^{2}2000; 2005; Collins y Sterling, 2001; Haag, 2003; cf. *status quaestionis* de la investigación en Collins, 2005, 1-20.
16. Schmid, 2007b.
17. Steck, 1991a; 1996.

La caída política del imperio persa y del de Alejandro acarrearon modificaciones esenciales en las corrientes literarias del período persa, que habían considerado el dominio persa como realización de la voluntad salvífica de Dios. Tales posiciones o bien se escatologizaron, o bien mantuvieron su ideal teocrático a pesar de la situación política real —en el sentido de formular un cuadro ideal fuera de la historia, motivado por una Torá interpretada del modo correspondiente—. El proceso de escatologización se puede ver con claridad en el libro de Daniel[18]. Las leyendas de Daniel de la época persa (Dn 1-6) fueron reinterpretadas al comienzo del tiempo de los diádocos mediante la adición de Dn 7 y algunas ampliaciones en Dn 2. Los grandes imperios se suceden en el tiempo, pero la meta de la historia —de acuerdo con la experiencia de que puede caer un imperio que parecía indestructible, como el imperio persa— es el dominio de Dios sobre el mundo. Para esta perspectiva final en el libro de Daniel de un reino de Dios, el culto al emperador, iniciado con Alejandro y Ptolomeo I, podría haber significado un cierto desencadenante[19] para una descalificación general de los grandes imperios —en perspectiva judía— como híbridos, de modo que solo podía aceptarse como meta de la historia un reino gobernado por Dios mismo.

En la época posterior a los persas, el documento sacerdotal y las Crónicas podían volver a ser aceptados e interpretados en el sentido de una situación ideal mítica y atemporal. La teoría política del documento sacerdotal, como las leyendas de Daniel en Dn *1-6, relacionaba al imperio persa con la meta histórica correspondiente. Por un lado, dicha teoría política estaba fundamentalmente inmunizada contra cambios históricos, aunque fueran tan catastróficos como la caída del imperio persa, por su carácter de «historia primordial»[20]. Además, el documento sacerdotal, dada su inserción en el conjunto del Pentateuco y profetas anteriores, debía ser leído en sentido «escatológico»: el documento sacerdotal es solo el casco de Gn - 2 Re, un conjunto mucho más amplio, que apunta al *Corpus Propheticum*[21].

Algo parecido vale para las Crónicas: podían entenderse como exposición de un «tiempo mítico primigenio», en el que las instituciones decisivas nacían en la época de David y Salomón, y cuya descripción ocupa la mayoría del espacio en esos libros.

También las tradiciones sapienciales se mantuvieron dentro de un ideal teocrático en sentido amplio. Se abstraían de los nervios que creaba la política, y subrayaban —en un diálogo crítico con las filosofías he-

18. Steck, 1980/1982; Kratz, 1991a.
19. Seibert, 1991.
20. Lohfink, 1978/1988; Knauf, 2000a.
21. Schmid, 2006a.

lenistas— la provisión por parte de Dios de lo que era elemental para la vida, como el alimento, el vestido o la felicidad. La tradición sapiencial contemporánea cayó en una línea «teológica» o «escéptica». La línea teológica está representada por Prov 1-9. Señala al «temor de Dios» como principio de la razón teórica y práctica. La línea «escéptica» se encuentra en Qohelet. Es menos entusiasta respecto a las posibilidades humanas de llevar una vida feliz, basada en el recto conocimiento. Pero, al mismo tiempo, Qohelet subraya que se puede y se debe disfrutar de la vida que Dios ofrece —aunque no se tenga ni idea de la razón de esa vida—.

III. ÁMBITOS DE LA TRADICIÓN

1. *Tradiciones sapienciales*

a) *Prov 1-9*

Aunque la datación y la génesis literaria de Prov 1-9 es controvertida, y algunas investigaciones recientes tienden a proponer su comienzo en la época persa[22], la teología sapiencial de Prov 1-9 se puede entender bien con el trasfondo de la teología de Isis, propagada fuertemente por los ptolomeos, y se puede ubicar con cierta probabilidad en el período helenístico[23]. Aunque fueran más antiguas, ciertamente han encontrado en la época helenística un terreno fértil.

El perfil material de Prov 1-9 está caracterizado por 3 principios fundamentales:

a) En primer lugar, se puede reconocer en su marco (Prov 1,7 / 9,10) que la sabiduría de Prov 1-9 se comprende teológicamente a partir del temor de Dios:

> Prov 1,7: *Respetar al Señor* es el principio del saber; los necios desprecian la sensatez y la educación.
>
> Prov 9,10: El comienzo de la sensatez es *respetar al Señor*, y conocer al Santo es inteligencia.

Para Prov 1-9 la sabiduría (sensatez) es cierta o inmediatamente alcanzable y el camino hacia ella pasa por el respeto (temor) del Señor. Quizás se deba relacionar sociológicamente este proceso de teologización de la sabiduría con una atención y cuidado de la literatura sapiencial en el templo, aunque no pueda pasar de mera sospecha.

22. Maier, 1995, 67; Baumann, 1996, 272; Müller, 2000, 312.
23. Hengel, ^{3}1988, 275.285-288; cf. Fox, 2000, 6.

b) En segundo lugar, y en estrecha relación con el primer punto, está la idea de una sabiduría «personificada». La sabiduría en Prov 1-9 no es un mero principio ordenador del mundo, que se pueda alcanzar empíricamente; sino que es algo que se mueve a una cierta distancia del mundo. La sabiduría, personificada como mujer, hace discursos, se defiende, como su imagen contrapuesta, la «mujer insensatez»:

Sensatez (*doña Sabiduría*):
Prov 8,32-33.35: Por tanto, hijos, escuchadme: ... escuchad mi corrección y seréis sensatos... Pues quien me alcanza, alcanza la vida y goza del favor del Señor.

Insensatez (*doña Locura*):
Prov 9,17: (doña Locura habla)... El agua robada es más dulce, el pan a escondidas es más sabroso.

De hecho, la sabiduría personificada asistió a la creación del mundo. Conoce el plan del Creador:

Prov 8,22-31: El Señor me creó como primera de sus tareas, antes de sus obras; desde antiguo, desde siempre fui formada, desde el principio, antes del origen de la tierra; no había océanos cuando fui engendrada, no había manantiales, no hontanares; todavía no estaban encajados los montes, antes de las montañas fui engendrada; no había hecho la tierra y los campos ni los primeros terrones del orbe. Cuando colocaba los cielos, allí estaba yo; cuando trazaba la bóveda sobre la faz del océano, cuando sujetaba las nubes en la altura y reprimía las fuentes abismales, cuando imponía su límite al mar y las aguas no traspasan su mandato; cuando asentaba los cimientos de la tierra, yo estaba junto a él, como artesano, yo estaba disfrutando cada día, jugando todo el tiempo en su presencia.

c) Finalmente, Prov 1-9 representa una posición optimista respecto a las consecuencias prácticas y teóricas que la sensatez trae consigo:

Prov 3,13-18: Dichoso el hombre que alcanza la sensatez, el hombre que adquiere inteligencia: es mejor mercancía que la plata, produce más rentas que el oro, es más valiosa que los corales, no se le compara joya alguna; en la diestra trae largos años, en la izquierda honor y riqueza; sus caminos son deleitosos y sus sendas son tranquilas, es árbol de vida para los que la agarran, son dichosos los que la retienen.

Frente a la sabiduría más antigua, que subrayaba más bien una amplia imagen de orden en cuanto tal, ahora se subraya la parte práctica de premio y castigo como consecuencia de la actividad humana. Teológicamente esta posición actúa como una «deuteronomización» de la antigua sabiduría, lo que no causa ningún problema, dada la perdurabilidad de la escuela deuteronomista: ciertamente estaba en grado de influir sin ningún problema en los distintos cuerpos literarios incluso en época helenística.

Es difícil de decidir si estas tres opciones fundamentales actuaron al mismo tiempo, o hay que verlas como un proceso diacrónico de la progresiva «teologización». En la composición actual el temor de Dios se considera, sin duda, condición de entrada que posibilita el acceso a la sabiduría.

La relación de la sabiduría con Dios mismo se acentuará posteriormente todavía más en el libro de Jesús Ben Sira, en el que la sabiduría se puede concentrar totalmente en Dios:

> Eclo 1,1.8: Toda sabiduría viene del Señor y está en él eternamente... Uno solo es sabio: sentado en su trono, impone respeto.

La íntima unión de la sabiduría con el temor de Dios en Prov 1-9 conduce a que en Prov 6,20-22, en el marco de una interpretación ya teológica de la sabiduría, se pueda volver sobre el texto central de la Torá, el *Shema' Israel* de Dt 6,4-9, y que se pueda imaginar la exhortación sapiencial con los mismos atributos y comportamientos que Dt 6,4-9 propone para las palabras de la Torá:

> Prov 6,20-22: Guarda, hijo mío, los consejos de tu padre y no rechaces la instrucción de tu madre; llévalos siempre atados **al corazón** y *cuélgatelos al cuello*: **cuando camines**, te guiarán; cuando descanses, te guardarán; cuando despiertes, hablarán contigo.

> Dt 6,5-8: Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas. Las palabras que hoy te digo quedarán en tu memoria (**corazón**), se las inculcarás a tus hijos y hablarás de ellas estando en casa y **yendo de camino**, acostado y levantado; las atarás a tu muñeca como un signo, serán *en tu frente una señal*; las escribirás en las jambas de tu casa y en tus portales.

Prov 6, mediante esta asociación entre Sabiduría y Ley, se avecina a expresiones de la Torá que no deberían ser mucho más antiguas[24]:

> Dt 4,5-6: Mirad, yo os enseño los mandatos y decretos que me mandó el Señor, mi Dios, para que los cumpláis en la tierra donde vais a entrar para tomar posesión de ella. Ponedlos por obra, que ellos serán vuestra prudencia y sabiduría ante los demás pueblos, que al oír estos mandatos comentarán: ¡qué pueblo tan sabio y prudente es esa gran nación!

24. Krüger, 2003b.

Esta corriente de tradición se desarrollará en Eclo 24 y Bar 3 en una identificación explícita de la Sabiduría con la Torá escrita[25].

Prov 1-9 reacciona también, especialmente en Prov 1,20-33, contra el «final de la profecía»[26]. En su primer discurso, la Sabiduría se presenta como profetisa —es decir, como albacea de la profecía ya agotada—; por otra parte, en muchos aspectos ocupa el lugar de Dios mismo —en la relación con ella se decide la salvación o la desgracia—.

> Prov 1,20-23: La sensatez pregona por las calles, en las plazas levanta la voz; grita en lo más ruidoso de la ciudad, y en las plazas públicas pregona: ¿Hasta cuándo, inexpertos, amaréis la inexperiencia, y vosotros, insolentes, os empeñaréis en la insolencia, y vosotros, necios, odiaréis el saber (cf. Jr 4,21-22)? Volveos a escuchar mi reprensión, y os abriré el corazón comunicándoos mis palabras (cf. Is 59,21).

La Sabiduría universaliza la teología política; así se formula, por ejemplo, en Is 11,1-5[27]: no solo el futuro mesías davídico, sino todos los reyes gobiernan merced a dotes sapienciales:

> Prov 8,15-16: Por mí reinan los reyes y los príncipes dan decretos justos, por mí gobiernan los gobernantes y los nobles dan sentencias justas.

Tal afirmación está en consonancia con la *pax persica*. Igualmente, se puede deducir un trasfondo helenístico para estas afirmaciones, pues —por un lado— se habla de un gran número de reyes y gobernantes, y —por otro lado— el hecho de hacer explícita esta idea puede estar señalando experiencias contrarias.

b) *Job 28 y Job 32-37*

Aunque no existe gran unanimidad sobre la reconstrucción del proceso literario del libro de Job, sí parece razonable y fácil de reconocer la delimitación del elogio de la sabiduría en Job 28 y de los discursos de Elihú en Job 32-37. En ambos casos se trata de textos que pueden suministrar al libro de Job cierta dosis de «ortodoxia»[28]. El elogio de la sabiduría en Job 28, configurado tras Job 27 como discurso de Job, niega la posible comprensión de que Job en los diálogos rechace la sabiduría y el temor de Dios. Más bien, Job aparece aquí —antes de pronunciar su «juramen-

25. Cf. más abajo, G.III.1.b; y G.III.2.c.
26. Baumann, 1996, 197-199.289.
27. *Ibid.*, 91-93.301.
28. Knauf, 1988a, 67; cf. Clines, 2004; Greenstein, 2003, siempre con propuestas de cambio literarias; cf. Trebolle Barrera y Pottecher, 2011.

to de purificación», en Job 29-31— como defensor de una postura que ofrece al hombre en su finitud el temor de Dios y la ética como camino hacia la sabiduría:

> Job 28,20-23.28: ¿De dónde viene la sabiduría, dónde está el yacimiento de la prudencia? Se oculta a los ojos de las bestias y se esconde de las aves del cielo. Muerte y Abismo confiesan: De oídas conocemos su fama. Solo Dios sabe su camino, solo él conoce su yacimiento... Y dijo al hombre: Respetar al Señor es sabiduría, apartarse del mal es prudencia.

También los discursos de Elihú, que en cierto modo anticipan los discursos divinos, pretenden una meta parecida. El cuarto amigo, que aquí se presenta, no juega ningún papel ni antes ni después de Job 32-37, por lo que es fácil aceptarlo como un cuerpo extraño en el libro. Sus cuatro monólogos buscan una interpretación «ortodoxa» del sufrimiento de Job. Elihú rechaza tanto la pretensión de Job de ser justo como las explicaciones de los amigos de Job. Su propia interpretación del sufrimiento, como medida educativa de Dios, está en línea con el discurso de Elifaz en Job 5, y es, por tanto, menos «novedosa» de lo que pretende.

c) *Qohelet*

El libro de Qohelet (Eclesiastés), probablemente de la segunda parte del siglo III a.C.[29], es, por un lado, una discusión con socios no israelitas[30], pero, por otro lado, está muy impregnado de controversia con posiciones de la literatura judía primitiva del Antiguo Testamento[31].

En concreto, su forma literaria parece deberse a influencias externas: enseñanzas sapienciales con ropaje de testamentos reales son conocidas en Egipto[32]. La estructura del libro recuerda las llamadas «diatribas» de la filosofía popular griega[33]. El contenido del libro de Qohelet parece postular una cercanía al antiguo escepticismo y a las enseñanzas del estoicismo y del epicureísmo. Sin duda, hay puntos de contacto, debidos a contactos culturales, pero la postura de Qohelet es distinta a la del escepticismo griego: para este es esencial que el conocimiento en sí mismo no se puede alcanzar, por lo que es necesario suspender el juicio. Qohelet subraya la limitación del conocimiento humano, pero no deduce la suspensión del juicio. Más bien, Qohelet aduce los logros y limitaciones

29. Schwienhorst-Schönberger, 1994/²1996; diferente, Seow, 1997, que se decanta por una composición del período persa.

30. Schwienhorst-Schönberger, 1994/²1996; 2004; Uehlinger, 1997.

31. Krüger, 1997; 1999.

32. Wilke, 2006.

33. Schwienhorst-Schönberger, 2004.

del conocimiento humano como fundamento de su filosofía práctica: el hombre puede no conocer el mundo, pero sí puede experimentar que el comer, el beber y la alegría son dones de Dios accesibles al placer del hombre:

> Ecl 3,11-13: Todo lo hizo [Dios] hermoso en su sazón y dio al hombre el mundo para que pensara; pero el hombre no abarca las obras que Dios hizo desde el principio hasta el fin. Yo comprendí que el único bien del hombre es alegrarse y pasarlo bien en la vida.

Bajo el punto de vista histórico-literario del Antiguo Testamento, la teología del libro de Qohelet entra en discusión con la tradición sapiencial y profética, incluso con la Torá.

En diálogo con la sabiduría contemporánea, presente sobre todo en Prov 1-9, el libro de Qohelet acentúa la problemática y los límites de la sabiduría humana[34]: puede servir de ayuda, pero no de garantía de una vida feliz. Y, sobre todo, en cuanto al destino final todos son iguales ante la muerte:

> Ecl 2,13-16: Vi que la sabiduría es más provechosa que la necedad, como la luz aprovecha más que las tinieblas. El sabio lleva los ojos en la cara, el necio camina en tinieblas. Pero comprendía que una suerte común les toca a todos, y me dije: la suerte del necio será mi suerte, ¿para qué fui sabio?, ¿qué saqué en limpio?, y pensé para mí: también esto es vanidad. Pues nadie se acordará jamás del necio ni tampoco del sabio, ya que en los años venideros todo estará olvidado. ¡Ay, que ha de morir el sabio como el necio!

En sentido opuesto se había definido Prov 3,16-18:

> En la diestra trae largos años, en la izquierda honor y riqueza; sus caminos son deleitosos y sus sendas tranquilas, es árbol de vida para los que la agarran, son dichosos los que la retienen.

Ciertamente, en esta visión escéptica Qohelet recoge y pone en acción potencialidades latentes de la antigua sabiduría que, concretamente en sus «teologizados» proverbios, muestra una distancia crítica respecto a sí misma:

> Prov 20,24: el Señor dirige los pasos del varón;
> el hombre, ¿cómo puede discernir su camino? (cf. también Prov 16,1.9; 19,21; 21,2.30; 24,21-22).

34. Krüger, 1999.

Como el hombre es mortal, tiene limitadas sus capacidades de conocer y actuar. Qohelet se muestra escéptico ante programas teológicos que sobrevaloran las posibilidades humanas.

También rechaza el libro de Qohelet grandes esperanzas en una actuación escatológica de Dios en la historia del mundo. Ante esperanzas de un «nuevo cielo» y una «nueva tierra», presentes en textos contemporáneos del libro de Isaías, Qohelet subraya que no hay «nada nuevo»[35]:

Ecl 1,9-11: Lo que pasó, eso pasará; lo que sucedió, eso sucederá; nada hay <u>nuevo</u> bajo el sol. Si de algo se dice: «Mira, esto es <u>nuevo</u>», ya sucedió en otros tiempos mucho antes de nosotros. *Nadie se acuerda de los antiguos y lo mismo pasará con los que vengan: no se acordarán de ellos sus sucesores.*	Is 65,17: Mirad, yo voy a crear un cielo <u>nuevo</u> y una tierra <u>nueva</u>; *de lo pasado no haya recuerdo, ni venga pensamiento.*

Qohelet muestra también sus reservas frente a otro convencimiento básico de Is 56-66: para Qohelet no existe una diferencia teológica relevante entre impío y piadoso. Ciertamente, existen sabios y necios, justos e injustos, pero no se diferencian en su suerte final, en la muerte[36]:

> Ecl 3,19: Una es la suerte de hombres y animales: muere uno y muere el otro, todos tienen el mismo aliento y el hombre no supera a los animales. Todo es vanidad.

Todos son iguales en la muerte; no hay diferencia en el más allá, según permiten esperar textos como los salmos 49 y 73 (cf. Ecl 9,1).

Por eso, según Qohelet, los hombres están abocados al cuidado y la ordenación elemental de la vida: estos no son óptimos pero tampoco malos; son ambivalentes. Así Qohelet concuerda con la visión teológica de Gn 1-11[37], pero también con algunos salmos (cf. Sal 104).

d) *El salterio «mesiánico»*

También pueden haber sucedido en la época helenística ciertos procesos de formación en el salterio, que —de modo similar a lo que ocurre con la tradición profética— reaccionan ante la caída del orden persa[38]. En concreto, este contexto podría explicar el sentido de la inclusión litera-

35. Krüger, 1996/1997.
36. Zimmer, 1999; Janowski, 2001, 37-40.
37. Cf., por ejemplo, Spieckermann, 2000; Schmid, 2002.
38. Zenger, 2002; ^{5}2004, 365; diferente, Rösel, 1999, 214-215.

ria de Sal 2-89 en Sal 2,1-2 y Sal 89,51-52; inclusión que configura un «salterio mesiánico» en Sal *2-89[39], cuya intención posible es trazar una línea de separación con la ideología de gobierno ptolemaica.

Sal 2,1-2: ¿Por qué se amotinan las naciones y *los pueblos* meditan un fracaso, se levantan los reyes del mundo y los príncipes conspiran juntos contra el Señor y contra su Ungido?	Sal 89,51-52: Fíjate, Dueño mío, en la afrenta de tus siervos, lo que tengo que aguantar de todos *los pueblos*; cómo afrentan las huellas de tu Ungido.

Que esta perspectiva sea posterior al período persa se deduce del enfoque de juicio universal que el conjunto Sal *2-89 ha activado con esta inclusión (cf. Sal 2,9). La formación de Sal *2-89 politiza los salmos que contiene, al entenderlos como afirmaciones de los reyes. Resulta interesante que la colección Sal *2-89 renueva la función original de las lamentaciones preexílicas del individuo como textos reales. Posiblemente, en otros puntos como Sal 18,51; 20,7; 28,8-9 y 84,9-10, puntos de vista «mesiánicos» fueron introducidos por los redactores[40].

Excurso
EL NACIMIENTO DE LA LITERATURA APOCALÍPTICA

Se entiende generalmente por «apocalíptica»[41] el concepto que designa una corriente intelectual con su correspondiente literatura, que nació entre el siglo III a.C. y el siglo III d.C. Pero es algo que históricamente encierra muchas diferencias. La elaboración de listas de características para definir qué se puede considerar o no como «apocalíptico»[42], sugieren una unidad formal y de contenido que no existe. La única solución posible consiste en establecer una descripción detallada de la historia literaria y de la teología de escritos apocalípticos del último período de formación del Antiguo Testamento o posteriores[43]. Así se pueden identificar ciertas líneas de la tradición «apocalíptica». Pero no se debería hablar de una «apocalíptica» previamente definida. Existe una cierta afinidad entre textos considerados tradicionalmente apocalípticos en torno al motivo del conocimiento secreto celestial, que parece jugar un papel esencial y que permite justificar parcialmente el uso del concepto «apocalíptica» (especialmente 1Hen, Dn, 4 Esd, syrBar).

Los descubrimientos de Qumrán han jugado un papel crucial en la discusión sobre el origen de la apocalíptica[44]. Muestran que no ha sido el libro de Daniel,

39. Cf. Levin, 1993a, 380; Steck, 1991a, 108-109.158; Zenger, 2002.
40. Rösel, 1999, 220.
41. Cf. Koch, 1982/1966; Müller, 1991; Beyerle, 1998; Hahn, 1998.
42. Cf. Vielhauer, ^{6}1997.
43. Cf. Steck, 1981.
44. Stegemann, ^{2}1989; Bachmann, 2009.

sino más bien la literatura de Enoc la que representa el punto de arranque histórico-literario para el concepto de una revelación de secretos celestiales.

Debemos abandonar la discusión sobre si la apocalíptica deriva de la profecía[45] o de la sabiduría[46]. Previamente habría que discutir, o mejor, probar, si la profecía y la sabiduría seguían constituyendo en el siglos III-II a.C. corrientes de tradición independientes. Evidentemente en los textos apocalípticos se retomaron importantes elementos tanto de la profecía (perspectiva de futuro) como de la sabiduría (justicia).

La doctrina de los «dos eones», característica que se ha aducido a menudo como propia de la apocalíptica, aparece explícitamente solo en textos posteriores al año 70 d.C. (especialmente 4 Esd; syrBar). Evidentemente la destrucción del segundo templo ha desmoronado toda esperanza en un perfeccionamiento progresivo del mundo. La promesa de un nuevo cielo y una nueva tierra, presente en el Antiguo Testamento únicamente en Is 65, parece deberse a un deseo de revocar el programa teológico de la Torá y de su antropológico orden de la creación; pero aquí no hay todavía huella de una doctrina de los «dos eones» (según 4 Esd 7,50 Dios creó desde el comienzo los dos eones; mientras que en Is 65 se trata de la futura transformación de cielo y tierra[47]).

Bajo el punto de vista de la historia de la teología, hay que considerar el nacimiento de conceptos apocalípticos en el marco de un desarrollo intelectual-histórico más amplio, que fuera identificable en el Antiguo Testamento. Los esbozos teológicos más importantes del tiempo anterior al exilio carecen de amplias visiones histórico-teológicas (por ejemplo, en la teología cultual de Jerusalén); la teología deuteronomista se abre camino a través de una interpretación de la historia mediante la teología de la Alianza, mientras que teologías de la historia de tipo determinista aparecen solo a partir del libro macabeo de Daniel y también, de modo incipiente, en el orden mundial del Pentateuco[48]. Bajo el punto de vista de la historia de la tradición deben su existencia al teocrático concepto de Dios como Señor absoluto y guía del mundo, que siguió siendo adoptado en el ámbito de sucesivas teologías de la historia a causa de la impresión producida por la caída del imperio persa.

2. *Tradiciones narrativas*

a) *Las Crónicas*

Los libros de las Crónicas han sido tratados a menudo en la exégesis juntamente con Esdras-Nehemías. La investigación actual —según hemos indicado más arriba[49]— trata esta relación de modo diferenciado: Esd-Neh han sido conectados con 1-2 Cr mediante un trabajo redaccional

45. Osten-Sacken, 1969; cf. Gese, 1973/1974.
46. Von Rad, 1960.
47. Cf. Steck, 1997.
48. Schmid, 2000a.
49. E.III.2.d.

a fin de establecer una «historia cronista», pero son posiblemente algo anteriores a 1-2 Cr, aunque todos estos escritos parecen provenir de un ámbito teológico similar.

Sobre la datación de las Crónicas no hay unanimidad. Tradicionalmente, a causa de su orientación teocrática, se ubicaban en la época persa. Como parecen presuponer la finalización de la Torá, habitualmente se colocaban a finales del siglo IV a.C.[50]. Pero también se ha propuesto la datación en el siglo III a.C.[51]. Lo apoyarían determinadas técnicas militares: las catapultas como armas para el asedio aparecen solo en este tiempo (2 Cr 26,14). Recientemente Steins (1995) ha propuesto que las Crónicas se pueden datar solo en tiempo de los macabeos (la imagen de David en Sir 47 no representa un obligatorio *terminus ante quem*). Considera a las Crónicas como una «conclusión canónica». En favor de esta posición podría servir el género «Biblia reescrita» que, por lo demás, solo se encuentra en textos del siglo II a.C.; en contra juega la total carencia de influencias helenistas. Considerar este silencio como programa implícito contrario al helenismo, puede parecer obvio en una datación tan tardía, pero da la impresión de un argumento *ad hoc*, que hace de la necesidad virtud.

Posiblemente será necesario establecer diferencias fundamentales en la historia de la redacción. Teológicamente parece obvio datar los componentes básicos de las Crónicas en el período persa tardío; con todo, estos componentes básicos han sufrido ampliaciones y ajustamientos hasta el tiempo de los macabeos[52]. Pero, a partir de su estructura y del andamiaje literario de los componentes básicos, habría que concluir que pretenden presentar la comunidad cultual en Jerusalén como la legítima sucesora de Israel y Judá de los tiempos monárquicos[53].

En todo caso hay que notar que la cuestión de la monarquía se acentúa de modo particular en las Crónicas. Así se puede reconocer especialmente en las reformulaciones que hace 1 Cr 17 de la previa promesa dinástica a David de 2 Sm 7[54]:

2 Sm 7,12-17: <u>Y cuando hayas llegado al término de tu vida y</u> descanses <u>con tus antepasados, estableceré después de ti a una descendencia tuya,</u> **nacida de tus entrañas**, <u>y consolidaré su reino</u>[13]...	1 Cr 17,11-15: <u>Y cuando te llegue el momento de</u> irte <u>con tus padres, estableceré después de ti a un descendiente tuyo</u>, **a uno de tus hijos**, <u>y consolidaré su reino</u>...

50. Japhet, 2002, 52-54.
51. Welten, 1972; Matyhs, 2000b.
52. Cf. Kratz, 2000a, 97-98.
53. Cf. ya Noth, 1943, 174; Willi, 2007.
54. Cf. Schenker, 2006.

[16]**Tu** casa y **tu** reino durarán por siempre en mi presencia; **tu** trono permanecerá por siempre. [17]Natán comunicó a David toda la visión y todas estas palabras.	[14]Lo estableceré para siempre en **mi** casa y en **mi** reino y **su** trono permanecerá eternamente. [15]Natán comunicó a David toda la visión y todas estas palabras.

Las Crónicas mantienen la promesa de dinastía a David, pero la reinterpretan profundamente: el futuro reino es el reino *de Dios* (1 Cr 17,14), no el de David (2 Sm 7,16); Igualmente, no es el trono de David (2 Sm 7,16) el que será eterno, sino el trono de quien le sucederá (1 Cr 17,14). Así se hace evidente la básica idea teocrática de la teología de las Crónicas: Dios mismo es el verdadero rey y sus representantes terrenales pertenecen a la dinastía davídica, que no se limita únicamente a David; así se indica mediante la sustitución de un término de descendencia biológica, «nacida de tus entrañas», por la expresión «uno de tus hijos», que en hebreo se puede entender también funcionalmente (del mismo modo que el rey puede ser considerado también «hijo» de Dios, cf. Sal 2,7). Para las Crónicas, la dinastía de David administra el reino de Dios durante la monarquía. Tras su desaparición, los persas heredan finalmente este legado[55].

La diferencia fundamental entre la obra histórica cronista y su modelo, Gn - 2 Re, es patente en la estructura global de las Crónicas: resume el tiempo de Saúl en una genealogía (1 Cr 1-9) y dedica, tras el episodio sobre Saúl (1 Cr 10), el espacio central y mayor de su exposición al reino de David (1 Cr 11-29) y de Salomón (2 Cr 1-9), en modo idealizado[56]. Pero esto significa una cosa: ni los patriarcas, ni el Éxodo, ni el Sinaí, ni la conquista, ni ninguna de las épocas de la historia clásica de Israel constituyen para las Crónicas períodos fundamentales de Israel, sino únicamente la época de David y Salomón; el «vestíbulo genealógico» (1 Cr 1-9) funciona como su prehistoria[57]. La obra histórica cronista, en oposición a su modelo, data el comienzo fundamental de la creación de Israel mucho más tarde, en los inicios de la monarquía: David y Salomón, en cuanto fundadores del culto, son las figuras fundamentales de Israel y se dibujan en cierto modo con rasgos de los reyes persas Ciro y Darío: así como David preparaba la construcción del primer templo, así Ciro publicó el edicto correspondiente para la construcción del segundo templo; y así como el primer templo se construyó bajo Salomón, así el segundo templo se edificó bajo Darío[58].

55. Kratz, 1991b, 173-177; Mathias, 2005.
56. Finkelstein y Silberman, 2006, 197-200.
57. Keel, 2007, 1089-1112.
58. Kratz, 1991b, 161 ss.

Las Crónicas presentan una idea fuertemente autóctona de los orígenes de Israel, que conecta la época de la monarquía unida con los patriarcas, mientras que, sin silenciarlos, ponen en segundo plano el Éxodo y la conquista. Moisés en las Crónicas no es el líder del Éxodo, sino el mediador de la ley. El Éxodo mismo se cita en las Crónicas seis veces (1 Cr 17,5.21; 2 Cr 5,10; 6,5; 7,22; 20,10), aunque se elimina, cuando en 2 Cr 6,11 se cita 1 Re 8,21: la Alianza de Yahwé, sellada según 1 Re 8,21 con sus padres cuando los sacó de Egipto, en 2 Cr 6,11 se dice sellada con los israelitas (Stein, 1995, 451-454).

Con la exaltación de la época de David y Salomón va unida una perspectiva política que defiende básicamente un Israel ideal, compuesto por las doce tribus que unen el Norte y el Sur. Es curioso que en Crónicas se pasa por alto la historia del culto ilegítimo del reino del Norte, aunque queda claro que Israel es algo más que Judá: evidentemente ve a Judá y a Jerusalén como el centro, pero aspira a la anexión del Norte, es decir, de los samaritanos, a ese centro para restaurar «Israel» como unidad cultual.

La teología de Crónicas no solo mediante su degradación del Éxodo se aleja del deuteronomismo, que define a Israel como el «Israel de Egipto». También acentúa de modo diverso la teología de la culpa: para las Crónicas no existe una acumulación histórica de la culpa. Más bien, cada generación es responsable ante Dios y cada una recibirá el correspondiente castigo, en caso de apartarse de Dios. Dicha teología individualista de la culpa refleja un trasfondo sacerdotal: el funcionamiento del culto expiatorio se basa en la responsabilidad personal frente al pecado[59]. Pero las Crónicas no tienen un pensamiento moral, sino histórico-teológico: las catástrofes deben estar relacionadas con la culpa; por el contrario, los tiempos de prosperidad testimonian un comportamiento justo y piadoso. Esto es patente con claridad en la presentación de Manasés que hacen las Crónicas: Manasés reinó cincuenta y cinco años en Jerusalén (2 Re 21,1), por lo que debió ser, en contra de lo que afirma 2 Re 21[60], un hombre piadoso.

> 2 Cr 33,11-16: Entonces [el Señor] hizo venir contra ellos a los generales del rey de Asiria, que apresaron a Manasés con garfios, lo ataron con cadenas de bronce y lo condujeron a Babilonia. En su angustia procuró aplacar al Señor, su Dios, y se humilló profundamente ante el Dios de sus padres y le suplicó. El Señor lo atendió con benignidad, escuchó su súplica y lo hizo volver a Jerusalén, a su reino. Manasés reconoció que el Señor es el verdadero Dios... Suprimió del templo los dioses extranjeros y el ídolo; y arrojo fuera de la ciudad todos los altares que había construido en el monte del templo

59. Schmid, 1999b.
60. Schmid, 1997.

y en Jerusalén. Restauró el altar del Señor e inmoló sobre él sacrificios de comunión y de acción de gracias. Y ordenó que los judíos diesen culto al Señor, Dios de Israel.

En correspondencia, la culpa del exilio recaerá sobre el último rey de Judá, Sedecías, y su generación, valorada también de modo negativo:

2 Cr 36,11-14: Cuando Sedecías subió al trono tenía veintiún años y reinó en Jerusalén once años. Hizo lo que el Señor, su Dios, reprueba; no se humilló ante el profeta Jeremías, que le hablaba en nombre de Dios. Además, se rebeló contra el rey Nabucodonosor, que le había tomado juramento solemne de fidelidad. Se puso terco y se negó por completo a convertirse al Señor, Dios de Israel. También las autoridades de Judá, los sacerdotes y el pueblo obraron inicuamente, imitando las abominaciones de los paganos y profanando el templo que el Señor había consagrado en Jerusalén.

Estas diferentes concepciones respecto al deuteronomismo son las que han hecho que las Crónicas se convirtieran en una obra independiente, y no en una mera ampliación de Gn - 2 Re. Dentro del Antiguo Testamento, el desdoblamiento de Génesis-2 Reyes en 1-2 Crónicas, así como la peculiaridad de 1-2 Crónicas en tanto reedición externa de Génesis-2 Reyes, constituye una excepción. Pero tiene una gran importancia hermenéutica, pues con la entrada en el canon de ambas, el texto y el comentario —lo cual vale también para la relación de la perícopa del Sinaí con el Deuteronomio—, se ha instalado en el Antiguo Testamento la dinámica de la explicación.

b) *Desarrollos en la perícopa de Balaán*

Como a menudo se ha visto, parece que en la perícopa de Balaán (Nm 22-24), que tratan de un vidente pagano y de sus oráculos sobre Israel, existen algunas inserciones muy posteriores[61]. Un ejemplo se encuentra en Nm 24,23-24:

Nm 24,23-24: Y siguió recitando (Balaán): Ay, ¿quién seguirá con vida, si Dios lo hace? Naves llegan del norte [de la costa de los queteos], navíos del extremo del mar que oprimirán a Asur y a Eber, pero al final perecerán.

Los «queteos» indican a los griegos (cf. Gn 10,4; en Dn 11,30 señalan a los romanos), mientras que «Asur» está por los persas (es poco claro el significado de «Eber»). El oráculo presupone posiblemente la caída del imperio persa tras el ascenso de Alejandro Magno.

61. Schmitt, 1994, 184-187.

Estas inserciones posiblemente se deben al esfuerzo —catalizado por la competencia cultural con el helenismo— que cree poder enraizar también en la Torá, con sentido profético, los sucesos decisivos de la historia del mundo.

c) *Elementos helenísticos en la tradición de David*

En las tradiciones de David existe un breve pasaje en 2 Sm 23,13-17 que probablemente reproduce un hecho, transmitido por Arrio, acerca de Alejandro Magno[62]:

> 2 Sm 23,13-17: Tres de los «treinta» fueron a David, al comienzo de la siega, al refugio de Adulán, cuando una banda de filisteos acampaba en el valle de Refaím, David estaba entonces en el refugio y la guarnición filistea estaba en Belén. David sintió sed y exclamó: «¡Quién me diera agua, la del pozo junto a la puerta de Belén!». Los tres campeones irrumpieron en el campamento filisteo, sacaron agua del pozo, junto a la puerta de Belén, y se la llevaron a David. Pero David no quiso beberla, sino que la derramó como obsequio al Señor, diciendo: «¡Líbreme Dios! ¡Sería beber la sangre de estos hombres que han ido allá exponiendo su vida!». Y no quiso beberla. Estas fueron las hazañas de los tres campeones.

La inserción del episodio en la tradición de David muestra que el Antiguo Testamento pretende presentar a su rey, de quien narra otras cosas menos heroicas, como no menos magnánimo que Alejandro. La motivación que se esconde detrás, la competencia entre la cultura griega y la israelita, ha influido también en la presentación de la trágica historia de Jefté (Jue 11,29-40): Israel, como Grecia, también sabe de tragedias[63].

d) *Ester*

El libro de Ester cuenta la salvación de los judíos durante el imperio persa de una persecución, iniciada por Amán, un hombre de confianza del rey persa, y frustrada por la judía Ester y su tío Mardoqueo. Pero la colocación de la narración en el tiempo persa es novelesca y no hay que relacionarla con nada histórico. Además, la persecución de judíos, que centra el libro, no casa con la política persa. Más bien, el libro parece haberse originado en la diáspora helenística[64].

62. Gnuse, 1998; Mathys, 2002.
63. Römer, 1998.
64. Zenger, [5]2004, 307-308; Macchi, 2005.

El libro de Ester prolonga el conflicto original entre Israel y Amalec (Éx 17,8-16; Dt 25,17-19; 1 Sm 15) hasta la historia del período persa, poniendo en paralelo a los antagonistas Amán y Mardoqueo, a través de sus respetivas filiaciones (3,1: Amán, el hijo de Hamdatá, de Agag; 2,5: Mardoqueo, hijo de Yaír, de Semeí, de Quis, benjaminita), con Agag, rey amalecita, y con Saúl, hijo de Quis. Convirtiendo a Amán en un amalecita, el libro de Ester adopta una posición contraria al imperio, pero sin descalificarlo totalmente. Amán es un alto funcionario, pero el rey persa puede desposar a la judía Ester. Al final, hace ejecutar a Amán y a sus hijos, y coloca a Mardoqueo en su posición.

Dentro de la Biblia, el libro de Ester se acerca, sobre todo, a la historia de José y a las leyendas de Daniel en Dn 1-6[65].

e) *La traducción griega de la Torá*

Aunque salgamos de momento del estrecho ambiente de la historia literaria del Antiguo Testamento hebreo, al comentar el encuentro del judaísmo con el helenismo, debemos recordar la traducción al griego de los libros de la Torá; podría haber comenzado a mediados del siglo III a.C., aunque se deba distinguir según los libros[66]. La «Septuaginta» (Setenta) no es una simple traducción, sino la primera interpretación sincrónica primero de la Torá y después del resto de los libros del Antiguo Testamento. Como tal, ha ejercido en la Antigüedad, en la Edad Media y en la primera Modernidad un influjo mayor que el original hebreo.

La «Setenta», por una parte, se hizo necesaria, porque los judíos en la diáspora, de modo especial en Alejandría, dependían cada vez más de una traducción griega de su sagrada Escritura. Por otra parte, ha tenido una influencia retroactiva sobre la historia literaria del Antiguo Testamento hebreo, en cuanto que constituye un factor decisivo en la fijación del texto: a medida que los escritos del Antiguo Testamento eran traducidos, ya no podían ser ampliados sin más en su lengua original.

Las tendencias en el contenido de la Setenta no se pueden comprender simplemente en términos de metodología, pues cada libro depende de su diferente traductor y hay que contar, también, con ampliaciones en el interior de la versión griega. De todos modos, algo se puede reconocer: junto a una cierta acentuación de la escatología, sobre todo, en el ámbito de la fe en la resurrección (cf., por ejemplo, Sal 1; Job 42), y del mesianismo[67], se advierte una recepción de conceptos filosóficos griegos, por ejemplo, en la exposición de la creación, que ponen en línea terminoló-

65. Zenger, [5]2004, 308-309; cf. Beyerle, 2000.
66. Siegert, 2001, 42; Tilly, 2005; Keel, 2007, 1141-1143.
67. Knibb, 2006.

gicamente Gn 1 con el *Timeo* de Platón[68]; o la extensión cronológica del cosmos, mediante la ampliación de la edad generativa de los patriarcas en Gn 5 y 11, de modo que tuvieran cabida las tradiciones míticas griegas en la historia primitiva[69]; o la evitación de antropomorfismos al referirse a Dios[70]. La Setenta es una de las más importantes fuentes para estudiar el contacto cultural del judaísmo con el helenismo; un judaísmo que intenta probar que su tradición central es compatible con la cultura dominante de la época.

3. *Tradiciones proféticas*

a) *Textos sobre el juicio universal en el* Corpus Propheticum

El colapso del dominio persa después de doscientos años encuentra posiblemente su reflejo literario más claro en los libros proféticos. En los libros de Isaías, Jeremías y en los Doce profetas se puede apreciar el desarrollo de una idea de juicio universal cósmico —mediante reelaboraciones de textos proféticos de juicio (contra las naciones) ya existentes—[71]. El carácter ampliador es fácilmente reconocible en Is 34,2-4:

> Is 34,1: Acercaos, pueblos, a escuchar; naciones, atended; escuche la tierra y los que la llenan, el orbe y cuanto produce;
>
> 34,2-4: *porque el Señor está airado con todas las naciones, enojado con todos sus ejércitos; los consagra al exterminio, los entrega a la matanza. Sus muertos son arrojados y de los cadáveres se levanta hedor, los montes chorrean sangre y los valles se resquebrajan, el cielo se enrolla como un pliego y se marchitan sus ejércitos, como se enlacian los pámpanos, como se enlacia la hoja de la higuera.*
>
> 34,5-6: Porque la espada del Señor se embriaga en el cielo: miradla bajar hacia Edom para ejecutar a un pueblo proscrito. La espada del Señor chorrea sangre, está grasienta de sebo, sangre de corderos y machos cabríos, sebo de entrañas de carneros.

En el texto previo (Is 34,1.5 s.) se trataba de un juicio del Señor a Edom, en el que las naciones eran convocadas como testigos. Pero esas naciones adquieren en vv. 2-4 otro papel diferente: son las que van a ser juzgadas. Además, en v. 5 el cielo parece ser algo estable, mientras que en vv. 2-4 se recoge como un «rollo escrito».

68. Rösel, 1994.
69. *Ibid.*
70. Siegert, 2001, 243-262; Tilly, 2005, 74-80; Rösel, 2006.
71. Cf. Steck, 1985, 53-54; Schmid, 1996a, 305-309.

También en el libro de Jeremías resulta evidente que el juicio contra las naciones es una ampliación secundaria de textos anteriores. Así, en los dos últimos versos antes de los oráculos contra las naciones (Jr 46-51), se encuentra un juicio contra «toda carne», que reinterpreta el conjunto como oráculo de un juicio universal:

> Jr 45,4-5: Dile esto [a Baruc]: «Mira: lo que yo he construido, yo lo destruyo; lo que he plantado, yo lo arranco; ¿y tú pides milagros para ti? No los pidas. Porque yo he de enviar desgracias a todo ser vivo —oráculo del Señor— y tú salvarás tu vida como un despojo adondequiera que vayas».

El mismo proceso se encuentra en la ampliación del oráculo sobre la copa en Jr 25: proviene de diferentes oráculos contra pueblos determinados, pero que a partir de v. 27 se transforma en un «juicio universal»:

> Jr 25,27-31: Les dirás: «Así dice el Señor de los ejércitos, Dios de Israel: Bebed, emborrachaos, vomitad, caed para no levantaros, ante la espada que yo arrojo entre vosotros». Y si se niegan a tomar la copa de tu mano para beber, les dirás: «Así dice el Señor de los ejércitos: Habéis de beber. Porque si en la ciudad que lleva mi nombre comencé el castigo, ¿vais a quedar vosotros impunes? No quedaréis impunes, porque yo reclamo la espada contra los habitantes del mundo, oráculo del Señor de los ejércitos». Y tú profetízales diciendo lo siguiente: «El Señor ruge desde la altura, clama desde su mansión santa, ruge y ruge contra su dehesa, entona la copla de los pisadores de uva contra todos los habitantes del mundo; el eco resuena hasta los confines del orbe, porque el Señor entable pleito con los paganos, viene a juzgar a todos los hombres y hará ejecutar a los culpables —oráculo del Señor—».

Finalmente, también en el libro de los Doce profetas hay ciertos añadidos, cuyo contenido se puede relacionar con los correspondientes textos de Isaías y Jeremías:

> Jl 4,12-16: Alerta, vengan las naciones al valle de Josafat, que allí me sentaré a juzgar a los pueblos vecinos. Mano a la hoz, madura está la mies: venid y pisad, repleto está el lagar; rebosan las cubas, porque abunda su maldad, turbas y más turbas en el valle de la Decisión; porque llega el día del Señor en el valle de la Decisión. Sol y luna se oscurecen, los astros recogen su resplandor. El Señor rugirá desde Sión, alzará la voz en Jerusalén y temblarán cielo y tierra; el Señor será refugio de su pueblo, alcázar de los israelitas.

> Miq 7,12-13: [Llega] el día en que vendrán a ti desde Asiria hasta Egipto, del Nilo al Éufrates, de mar a mar, de monte a monte. El país con sus habitantes quedará desolado en pago de sus malas acciones.

> Sof 3,8: Pues esperen —oráculo del Señor— a que yo me levante a acusar, porque yo suelo reunir a los pueblos, juntar a los reyes para derramar sobre ellos mi furor, el incendio de mi ira; en el fuego de mi celo se consumirá la tierra entera.

La imagen que trasmiten estos textos es la de que el juicio universal no será una nueva acción complementaria de Dios contra el mundo; lo que indican es que las condenas previas de Dios no son sino anticipo y parte de un gran juicio universal divino contra el mundo.

Es evidente que estas afirmaciones contradicen especialmente posturas teológicas teocráticas, como la del documento sacerdotal, pues, por ejemplo, en la alianza con Noé en Gn 9, ya se había formulado para el mundo una garantía de duración eterna. Y, de hecho, en el marco de textos proféticos sobre el juicio universal —por ejemplo, en Is 24-27— existen pasajes que discuten abiertamente con la teología del documento sacerdotal. Así se puede ver en Is 24,2-6:

> Is 24,4-6: Languidece y descaece la tierra, desfallece y descaece el orbe, desfallecen el cielo y la tierra, la tierra empecatada bajo sus habitantes, que violaron la ley, trastocaron el decreto, *rompieron el pacto perpetuo*. Por eso, la maldición se ceba en la tierra y lo pagan sus habitantes; por eso, se consumen los habitantes de la tierra y quedan hombres contados.

El «pacto eterno» que la humanidad rompió no puede ser otro que el de Noé en Gn 9. El Antiguo Testamento no conoce otra alianza con toda la humanidad. Lo apoya también el tema del delito de sangre, que juega un importante papel en el contexto de Is 24-27. Is 24,4-6 determina, contra toda idea imaginable del documento sacerdotal, que la alianza con Noé también se puede romper. Por eso, el orden universal que el documento sacerdotal veía como definitivo, puede ser trastocado. Refiriéndose a Gn 6-9, en Is 26,20-21 se presupone que Israel puede ser salvado mediante el futuro juicio universal, como lo fue Noé en su tiempo.

> Is 26,20-21: Anda, pueblo mío, entra en tus aposentos y cierra la puerta por dentro; escóndete un breve instante mientras pasa la cólera. Porque el Señor va a salir de su morada para castigar la culpa de los habitantes de la tierra: la tierra descubrirá la sangre derramada y ya no ocultará a los asesinados en ella.

b) *La formación de un gran libro completo de Is 1-62*

La exégesis, siguiendo a B. Duhm (1892), ha dividido el libro de Isaías en tres secciones independientes (1-39; 40-55; 56-66), asignadas a tres diferentes épocas y figuras proféticas: 1-39 contiene palabras de Isaías

(Isaías primero); 40-55 fundamentalmente se concede a un profeta anónimo que actuó en el exilio babilónico y a quien se da el pseudónimo de «segundo Isaías»; mientras que la base de Is 56-66 se relaciona con una tercera figura, también anónima, a la que denominó «Isaías tercero». Este modelo era común en el ámbito de la investigación clásica sobre los profetas[72] y suponía que la literatura profética provenía de profetas individuales que pronunciaban oralmente sus oráculos. Por el contrario, la investigación contemporánea ha descubierto el fenómeno de la profecía «docta, transmitida por escrito», con cuya ayuda se llega a formular propuestas convincentes sobre el origen de textos complejos.

Los modelos que hoy se discuten sobre la formación del libro completo caminan en dos direcciones, a condición de dar por cierto el origen redaccional del tercer Isaías, es decir, de Is 56-66[73], y de limitarse a estudiar la relación entre Is 1-39 con los textos que comienzan en Is 40: según el primer modelo, hoy mayoritario, estos textos provienen básicamente de dos profetas distintos («Isaías», del siglo VIII a.C. y «segundo Isaías», del siglo VI a.C.). Sus recopilaciones textuales habrían sido independientes en un primer momento y solo posteriormente unificadas. En contra de la opinión tradicional, que juzgaba el nacimiento de un gran libro de Isaías como acontecimiento editorial casual o fortuito, esta corriente da hoy por cierto que Is 1-39 y los capítulos posteriores a Is 40 se unieron literariamente mediante un proceso redaccional consciente. El puente literario esencial se encontraría en Is 35[74]; pero inserciones de la misma mano existen también en 11,11-16; 27,12-13; 51,*1-11 y en 62,10-12, como colofón; a veces, también se juzga a Is 33 como un texto puente anterior[75]. La otra corriente de investigación hace depender el libro de Isaías más directamente de Is 1-39, pues considera los capítulos a partir de Is 40 ampliaciones posteriores[76]. Según ella, nunca habría existido el «segundo Isaías» como tradición independiente, ni como figura individual. El texto que comienza en Is 40 se considera ampliación de temas de Is 1-39: se subraya de modo especial la dependencia de Is 40 respecto a Is 6 (que se limita en Is 40 a los vv. 6-8) y también el anonimato de Is 40 (y capítulos siguientes). Con todo, las relaciones descubiertas no obligan necesariamente a un modelo de ampliación de Is 1-39; podría tratarse de citas literarias entre una serie de libros proféticos.

Pero en ambas concepciones no se discute la diferencia fundamental entre Is 1-39 y lo que comienza en Is 40, al tiempo que la hipótesis tra-

72. Schmid, 1996b; Becker, 2004.
73. Steck, 1991b.
74. Steck, 1985.
75. Berges, 1998.
76. Albertz, 1990.

dicional de los tres Isaías ha retrocedido notablemente. Si debiera reformularse como hipótesis de dos libros, dependería de si se quiere aceptar tras Is 40 una tradición originalmente diversa de Is 1-39 —ya sea independiente o coaligada con Jeremías—. De hecho, parece ser la opción que mejor aclara los datos textuales de Is 40 ss. Por lo tanto, hay que contar con que en un determinado momento ambas partes se unieron literariamente.

Si se acepta la opinión de Steck (1985), hay que defender una correspondiente «gran redacción de Isaías», que preserva de modo especial a Israel (Is 35) del juicio universal (Is 34,2-4). Es la que habría unido literariamente las dos grandes secciones del libro y, así, habría creado un gran libro de Isaías que abarcaría Is 1-62. Históricamente estaría relacionada con el momento político del período inicial de los Diadocos, que ofrecía un trasfondo contemporáneo sobre el juicio universal evocado.

c) *El piadoso y el impío en el tercer Isaías*

El lamento de Is 63,7-64,11, tradicionalmente considerado una tradición particular del tiempo del exilio, hay que considerarlo más bien una ampliación textual dentro de su contexto actual[77]; podría haberse originado al comienzo del período ptolemaico, a causa de experiencias históricas contemporáneas (¿estuvo Ptolomeo en Jerusalén[78] el año 302/301 a.C.?), para formar una nueva conclusión de Is 1-62; con ello se colapsa la teoría que pretende explicar Is 56-59 como un intento del «tercer Isaías» por retardar el esperado comienzo de la salvación prometida, mediante nuevas y mayores condiciones. Con ello va unido, como consecuencia, lo que constituye un importante paso teológico, que tuvo un precursor en los textos de Jeremías y de Ezequiel orientado a la Golá: la ruptura de la unidad del pueblo de Dios. El colofón de Is 65-66 —que entró más tarde a formar parte del libro y que en cierto modo responde a Is 63,7-64,11— prevé salvación solo para los justos, mientras que los impíos caerán bajo el juicio (Is 65,1-6, cf. Is 57,20-21). Del mismo modo, por ejemplo, la promesa de un nuevo cielo y una nueva tierra en Is 65,17-25 valdría solo para los siervos de Yahwé. Se formula en clara relación con la oposición «antiguo»-«nuevo» Éxodo en Is 43,16-21 («no penséis en lo antiguo»), e indica que Is 65, frente a Is 43, no se contenta con reformular la historia de salvación «únicamente» de Israel; no, el orden mismo del universo —frente al de Gn 1— debe ser renovado[79]:

77. Steck, 1991b, 217-242; Goldenstein, 2001.
78. Cf. Steck, 1991a.
79. Steck, 1997; Schmid, 2011a, 185-205.

Is 43,16-21: Así dice el Señor, que abrió camino en el mar y senda en las aguas impetuosas; que sacó a batalla carros y caballos, tropa con sus valientes... «*No recordéis lo de antaño*, no penséis en lo antiguo; mirad que realizo algo nuevo: ya está brotando, ¿no lo notáis?».

Gn 1,1: Al principio **creó** Dios el **cielo** y la **tierra**.

Is 65,13-17: Por eso, así dice el Señor: «Mirad: mis siervos comerán, y vosotros pasaréis hambre; mirad: mis siervos beberán, y vosotros tendréis sed; mirad: mis siervos estarán alegres y vosotros avergonzados; mirad: mis siervos cantarán de puro contento, y vosotros gritaréis de puro dolor y aullaréis con el corazón desgarrado... Mirad, yo voy a **crear** un **cielo** nuevo y una **tierra** nueva; *de lo pasado no haya recuerdo*, ni venga pensamiento».

En esta nueva creación ya no hará falta un templo, cuyo culto de expiación presuponga el fracaso de la creación anterior. Correspondientemente, la creación en su conjunto puede ser entendida como templo de Yahwé, una vez que ha desaparecido el templo de Jerusalén[80]:

Is 66,1: Así dice el Señor: «El cielo es mi trono, y la tierra, el estrado de mis pies: ¿qué templo podréis construirme o qué lugar para mi descanso?».

El papel del Israel prehelenístico como indiscutible entidad salvífica preparaba el camino para la individualización de la religión judía, acentuada de modo especial tras la caída de Jerusalén el año 70 d.C. En esta configuración, influyó notablemente en el cristianismo.

d) *El regreso de la diáspora y la restauración del reino en Jeremías*

En el texto masorético de Jeremías, en concreto en Jr 33,14-26, podemos encontrar un claro programa teológico[81] que se puede datar con relativa seguridad[82]. El hecho de que este largo texto de la versión hebrea (unas tres mil palabras más corta) falte en la traducción griega —que, por lo demás, es bastante literal— permite concluir con cierta seguridad que Jr 33,14-26 solo ha podido ser añadido al libro cuando la traducción griega ya estaba concluida. Esto significa que estos versículos no pueden ser anteriores al siglo III a.C. Que sea un texto perteneciente a una fuente independiente se puede deducir de su carácter de escrito culto del ámbito de escribas. Jr 33,14-16 reinterpreta Jr 23,5-6 y también en otros pasajes sucesivos podemos apreciar cercanías textuales:

80. Schmid, 2006c.
81. Goldman, 1992.
82. Schmid, 1996a, 56-66; 2011a, 207-221.

Jr 23,5-6: Mirad que llegan días —oráculo del Señor—	Jr 33,14-16: Mirad que llegan días —oráculo del Señor— en que cumpliré la promesa que hice a la casa de Israel y a la casa de Judá. [15]En aquellos días y en aquella hora
en que daré	suscitaré
a David	a David
un vástago legítimo.	un vástago legítimo
Reinará como rey prudente, y	
administrará la justicia y el derecho en el país;	que hará justicia y derecho en el país.
en sus días se salvará Judá,	[16]En aquellos días se salvará Judá y
Israel habitará en paz,	en Jerusalén vivirán tranquilos,
y le darán el título	y la llamarán
«Señor nuestra justicia»	«Señor-nuestra-justicia».

A primera vista, Jr 33,14-16 puede parecer una repetición de Jr 23,5-6. De hecho, ambos textos coinciden en muchos puntos. Pero 33,14-16 presenta varias peculiaridades: el excedente textual del comienzo, «cumpliré la promesa que hice a la casa de Israel y a la casa de Judá» en 33,14, hace depender la sucesiva promesa del cumplimiento de esta «palabra favorable». Qué se piensa con esto, lo podemos deducir de Jr 29,10, en donde se explicita esta «palabra favorable»:

> Jr 29,10: Esto es lo que dice el Señor: Cuando se cumplan setenta años en Babilonia, me ocuparé de vosotros, os cumpliré mis promesas (mis «palabras favorables»; LXX: mis palabras) trayéndoos de nuevo a este lugar.

Jr 33,14-16 reinterpreta Jr 23,5-6, también, en el sentido de que la llegada del Mesías presupone el regreso de la diáspora. El prometido vástago de David solo llegará cuando Israel viva unido en la tierra. Resulta digno de atención en la postura de Jr 33,14-16 el hecho de que el Mesías no se concibe simplemente como una persona, sino que, tomando motivos de Is 60-61, Sión recibe honor mesiánico: el futuro título «Yahwé es nuestra justicia» en 33,16 está claramente en femenino; y el femenino inmediatamente anterior se refiere a la ciudad de Jerusalén, en figura de mujer.

e) *Segundo y tercer Zacarías*

La tradición de Zacarías ha sido ampliada en Zac 9-14 con diversos elementos, que tradicionalmente se han dividido —en analogía con el libro de Isaías— en «segundo Zacarías» (Zac 9-11) y «tercer Zacarías» (Zac 12-14). Pero Zac 9-14 —como en el tercer Isaías— no es una pre-

dicación original en forma oral, sino una docta profecía escrita por escribas[83].

Zac 9-11 se diferencian de Zac 1-8 por su forma poética, mientras que Zac 12-14 vuelven al estilo narrativo. Pero, a partir de Zac 9 se reflejan condiciones temporales distintas de las que caracterizan la construcción del segundo templo: el templo ha sido construido hace tiempo (Zac 11,13; 14,20-21); Zac 9,1-8 refleja aparentemente la campaña de Alejandro hasta Gaza del año 332 a.C., tras la caída de Tiro[84]; Zac 9,13 nombra explícitamente a los «hijos de Jawan» (los «jonios», es decir, los griegos) y hace visible la oposición judía contra campañas de conquista, posiblemente de los ptolomeos[85].

Resulta interesante el posicionamiento teológico de Zac 9. En efecto, parece que recibe con parabienes la actuación de Alejandro Magno, en cuanto que pone fin al dominio persa. Pero no lo celebra como nuevo dominador, sino que Zac 9,9-10 esboza —haciéndose eco de Is 40,1-2; 11,1.5 y Sal 72,8— la figura de un mesías davídico con dominio sobre un amplio territorio —en correspondencia con la existencia de Israel en la diáspora—; a pesar de su modesta apariencia, está caracterizado como anti-Alejandro[86]:

> Zac 9,9-10: Alégrate, ciudad de Sión: aclama, Jerusalén; mira a tu rey que está llegando: justo, victorioso, humilde, cabalgando un asno, una cría de burra. Destruirá los carros de Efraín y los caballos de Jerusalén; destruirá los arcos de guerra y dictará paz a las naciones; dominará de mar a mar, del Gran Río al confín de la tierra.

Esta presentación humilde del Mesías se explica, por una parte, a partir del material tradicional de antiguas promesas de dominio en el Antiguo Testamento, que sin excepción acentúan la subordinación del esperado Salvador al poder de Dios; por otra parte, por las exigencias religiosas del reino de Alejandro y a continuación, en el siglo III a.C., principalmente de los ptolomeos[87].

f) *Nivelación redaccional entre los libros de Isaías y de los Doce profetas*

La no aceptación del libro «profético» de Daniel en el canon profético y la carencia de cualquier reflejo literario claro de la crisis macabea, indican

83. Boda y Floyd, 2003; Gärtner, 2006.
84. Mathys, 2000b, 53.
85. Schäfer, 1983, 27.
86. Knauf, 1994, 177; Kunz, 1998.
87. Cf. Höbl, 1997.

que los libros de los profetas han debido ser concluidos en un tiempo anterior a los macabeos[88].

Al parecer, dicho cierre literario se ha realizado de modo consciente. El libro de Isaías y el de los Doce profetas, así como la totalidad del *Corpus Propheticum* que enmarcan, muestran que la profecía ha concluido su proceso de formación. Esto señala el deseo de una cierta armonización del contenido dentro de los libros proféticos: ¿cómo hubieran podido los Doce profetas menores haber anunciado algo distinto a Isaías? ¿No debía conocer Isaías todo lo que han dicho otros profetas? Los trasmisores de los libros claramente opinaban que la profecía del Antiguo Testamento formaba esencialmente una entidad de contenido. ¿Dónde lo podemos reconocer?

Si contamos el libro de los Doce profetas menores como un único libro, de acuerdo con la tradición antigua (cf. Ecl 49,10), podemos descubrir claramente que los cuatro grandes libros proféticos, respecto a las épocas que representan, se relacionan entre sí como marco y centro: Isaías y los Doce profetas cubren cada uno el espectro conjunto de la historia de Israel atestiguada por los profetas que discurre entre los asirios y los persas, mientras que Jeremías y Ezequiel solo hablan de la época babilónica, y muy ampliamente.

Is 1-39: Asiria			*Os, Am, Miq*: Asiria
Is 36-39: Asiria/Babilonia			
	Jeremías: Babilonia	*Ezequiel*: Babilonia	*Sofonías, Abdías*: Babilonia
Is 40-66: Babilonia/persas			*Ageo, Zac, Mal*: persas

Entrando en el detalle, se puede reconocer que los libros de Isaías y de los Doce profetas —por supuesto, de forma sucesiva— se han armonizado entre sí, tanto en el contenido como en la forma lingüística[89]. Si atendemos a consideraciones evidentes, se ve que Is 1,1 y Os 1,1 comienzan citando en sus títulos los mismos cuatro reyes de Judá; además, Is 13 y Jl 2 se relacionan entre sí, como ocurre al final mismo de los grandes libros (Is 66,18-24 y Zac 14,16-21). Todo ello permite concluir que se trata de una labor redaccional consciente.

88. Cf. más abajo, G.III.2.a.
89. Bosshard-Nepustil, 1997; Steck, 1991a; algo diferente, Gärtner, 2006.

Una prueba de que se pretendió deliberadamente concluir una redacción del libro de los Doce profetas parece que se puede encontrar en la delimitación literaria del libro de Malaquías y en su separación de Zacarías, del que parece haber formado parte originalmente[90]. Así se desprende —además de en el sistema de estructura de los títulos en Zac 9,1; 12,1, similar a la de Mal 1,1, y a otras muchas similitudes de contenido (por ejemplo, la cita de Zac 1,3 en Mal 3,7)—, del hecho que «Malaquías» es un nombre no atestiguado en el interior de la Biblia, ni en inscripciones; parece tratarse de un nombre artificial, basado en Mal 3,1, cuyo significado, «mi mensajero», podría haber sido acuñado en torno a la promesa que se ofrece al final del libro sobre un regreso de Elías[91]. Este recuerdo de Elías, quien, según 2 Re 2,11-12, no había muerto, sino que había sido arrebatado al cielo, parece indicar que la profecía habría concluido como fenómeno actual y que —solo cuando regrese Elías— surgirá de nuevo un profeta en relación directa con Dios. Hasta entonces, Israel está abocado al canon literario de los profetas.

g) *Los imperios universales en Dn 2 y 7*

Las leyendas de Daniel en Dn *1-6, igual que otras concepciones teocráticas del período persa, fueron sometidas a un tremendo reto teológico con la caída del marco político que les servía de referencia. Los transmisores del libro de Daniel cumplieron su tarea dividiendo el contenido de la visión Dn 2 en la sucesión de cuatro imperios mundiales y cerrando el libro en Dn 7 con una correspondiente visión:

	Dn 2 Estatua	*Dn 7* Cuatro fieras marinas
Babilonios	Cabeza de oro	León con alas de águila
Medos	Pecho y brazos de plata	Oso
Persas	Estómago y piernas de bronce	Leopardo con alas de ave
Griegos	Pies: parte hierro, parte barro	Fiera con diez cuernos
Reino celestial	La piedra	Trono con el anciano Hijo de hombre

En esta visión, la meta de la historia universal no es el cuarto imperio, sino el quinto, en el que Dios ejercerá su poder sobre el mundo de modo inmediato. Esta perspectiva teocrática del final transmite las posiciones

90. Bosshard y Kratz, 1990; Steck, 1991.
91. Mal 3,22-24; cf. Mathys, 2000a; Van der Toorn, 2007, 252-255.

escatológicas y teológicas en el Antiguo Testamente durante el período persa en el sentido de una sucesión temporal; pero, sobre todo, está catalizada por la decepción de la historia política del siglo III a.C., capaz de destruir toda confianza en las potencias extranjeras: de ellas no se puede esperar ninguna salvación.

G

LA LITERATURA DEL PERÍODO SELÉUCIDA (SIGLO II A.C.)

I. TRASFONDO HISTÓRICO

Con la victoria de Antíoco III en la batalla de Paneas el año 198 a.C. cambió en Siria-Palestina el poder de los ptolomeos a los seléucidas. La toma del poder por parte de Antíoco III —al menos, según Flavio Josefo[1]— fue bien recibida en Siria-Palestina. En la organización política de su reino renovó la tolerancia activa de los persas respecto a los pueblos sometidos. Mediante un decreto, que Josefo reproduce[2], renovó los privilegios de Jerusalén y su templo, y ordenó que «todos los miembros del pueblo debían vivir de acuerdo con las leyes de sus padres».

Casi un decenio más tarde, los seléucidas se encontraban bajo la creciente presión de los romanos; el año 189 a.C., como consecuencia de la derrota en Magnesia, con el tratado de Apamea impusieron un pesado tributo y la disminución de la flota. En consecuencia, los seléucidas se vieron en la necesidad de explotar económicamente los territorios que ocupaban. Pero bajo el punto de vista bíblico, el mayor problema de la época lo constituía la creciente helenización del reino. Al menos en el caso de Judea no resulta claro si tal helenización históricamente era una imposición externa y no, más bien, fruto de corrientes internas, como se piensa hoy[3]. Los libros de los Macabeos presentan una motivación por parte del reino seléucida que parece estar influenciada por el libro de Daniel, según el cual, el progreso de la historia hacia su meta final se caracteriza por la actuación de imperios enemigos. En todo caso, parece que a comienzos del siglo II a.C. la helenización de Jerusalén era profunda. Se había instalado un gimnasio:

1. Gauger, 2007.
2. Flavio Josefo, *Ant*. XII, 138-144, especialmente 143.
3. Bringmann, 1983; 2005; Haag, 2003; cf. ya Bickerman, 1937.

2 Mac 4,14: Los sacerdotes ya no tenían interés por el culto litúrgico ante el altar, sino que, despreciando el templo, y sin preocuparse de los sacrificios, corrían a participar en los juegos de la palestra, contrarios a la Ley, en cuanto se convocaba el campeonato de lanzamiento de disco.

Sobre el rey seléucida Antíoco IV Epifanes se narra en el libro de los Macabeos, sobre todo, que publicó edictos religiosos que condujeron a la prohibición de practicar la religión judía (1 Mac 1,41-59; cf. 2 Mac 6,1-9):

1 Mac 1,41-51: El rey decretó la unidad nacional para todos los súbditos de su imperio, obligando a cada uno a abandonar su legislación particular. Todas las naciones acataron la orden del rey, e incluso muchos israelitas adoptaron la religión oficial: ofrecieron sacrificios a los ídolos y profanaron el sábado. El rey despachó correos a Jerusalén y a las ciudades de Judá, con órdenes estrictas: tenían que adoptar la legislación extranjera, se prohibía ofrecer en el santuario holocaustos, sacrificios y libaciones, guardar los sábados y fiestas; se mandaba contaminar el santuario y a los fieles, construyendo aras, templos y capillas idolátricas, sacrificando cerdos y animales inmundos; tenían que dejar incircuncisos a los niños y profanarse a sí mismos con toda clase de impurezas y abominaciones, de manera que olvidaran la Ley y cambiaran todas las costumbres. El que no cumpliese la orden del rey tenía pena de muerte. En estos términos escribió el rey a todos sus súbditos. Nombró inspectores para toda la nación, y mandó que en todas las ciudades de Judá, una tras otra, se ofreciesen sacrificios.

También aquí surgen dudas sobre si históricamente estas medidas fueron ordenadas por el rey seléucida —lo que resultaría poco normal— o si, por el contrario —posiblemente con la aprobación o incluso la participación del rey—, no se debieron a una iniciativa interna del sumo sacerdote Menelao, que había comprado su oficio y quería prohibir la religión judía para poder gobernar por más tiempo[4]. El ápice de la crisis religiosa bajo Menelao fue la instalación en el templo de Jerusalén de la «abominación de la desolación» (*šqqwʔ šmm*). Probablemente hace referencia a algo sobre el altar, que se convertía así en una especie de podio para un fetiche de piedra para venerar a Zeus Olímpico (2 Mac 6,2). Zeus Olímpico era considerado la versión helenista del «Dios del cielo»[5]:

1 Mac 1,54-59: El día 15 [¿25?] de Kislev [casi diciembre] del año 145 se erigió sobre el altar un «ara sacrílega», y fueron poniendo aras por todas las poblaciones judías de los alrededores; quemaban incienso ante las puertas

4. Haag, 2003, 69.71-73; cf. la crítica de Keel, 2007, 1186-1193.
5. Haag, 2003, 71; en modo diferente Keel, 2000; 2007, 1193-1201, que identifica la «abominación de la desolación» con el sacrificio de cerdos sobre el altar.

de las casas y en las plazas; los libros de la Ley que encontraban los rasgaban y echaban al fuego; al que encontraban en casa un libro de la alianza y al que vivía de acuerdo con la Ley lo ajusticiaban, según el decreto real. Como tenían el poder, todos los meses hacían lo mismo a los israelitas que se encontraban en las ciudades. El 25 de cada mes sacrificaban sobre el ara pagana encima del altar de los holocaustos.

Como consecuencia de estas medidas prendió la llamada revolución macabea; en ella un grupo nacional religioso ortodoxo se alzó violentamente contra la desacralización del templo y la prohibición de practicar la religión judía. Tuvieron éxito por su decidida voluntad, pero también gracias a la debilidad de la casa real seléucida. Consiguieron tomar Jerusalén y pudieron restablecer el culto del templo. Con la asunción del Sumo Sacerdocio por parte de Jonatán, un exponente del movimiento macabeo que no pertenecía al linaje de Sadoc, el levantamiento macabeo pasó de ser un movimiento religioso de resistencia a convertirse políticamente en una lucha armada por la libertad. Como consecuencia de la debilidad de los seléucidas producida por sus querellas internas y cuyo reino experimentó su punto político más bajo en la desastrosa invasión de los partos el año 129 a.C., pudo Israel establecer en la práctica un reino soberano, el reino de los Asmoneos, con descendencia dinástica, que duró hasta la conquista de Jerusalén por los romanos el año 64/63 a.C.

Como consecuencia de la ocupación ilegítima del Sumo Sacerdocio por Jonatán, pero también a causa de las diferencias de opinión sobre si usar un calendario lunar o solar para el culto, parece que el movimiento esenio (Qumrán) se separó del templo de Jerusalén y llevó una vida aislada a orillas del mar Muerto hasta su desaparición en la guerra Judía el año 68 d.C.; allí simulaban el correcto culto del templo, que podrían continuar en Jerusalén tras una inminente intervención de Dios[6]. Los textos de Qumrán, publicados a medias, ofrecen una visión fascinante en el mundo espiritual de un grupo del judaísmo de la época. Solo hay que tener en cuenta que con los descubrimientos de Qumrán se han desequilibrado las conocidas fuentes del judaísmo prerrabínico. Hay que proceder con mucho cuidado para no hacer extrapolaciones y generalizaciones a partir de Qumrán.

II. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS

El período del dominio seléucida en Siria-Palestina, como el los ptolomeos, se caracteriza sobre todo por el contacto intenso con el helenismo. Escritos, como el libro de Ben Sira, defienden la compatibilidad de la cultura helenista con la tradición judía; pero ya subrayan que el pleno cono-

6. Stegemann, [9]1999.

cimiento se encuentra solo en la Torá. Una aproximación de Sabiduría y Torá se da en la composición contemporánea del Salterio en cinco partes, como la «Torá de David», con una introducción en Sal 1, que refleja la teología de la Torá[7].

Las confrontaciones de la época macabea condujeron por parte de la corriente tradicional y nacional-religiosa a un endurecimiento del juicio y finalmente a un rechazo del helenismo. Parecen haber desempeñado un papel importante en la formación de la tradición: los libros de los Macabeos o el de Judit subrayan la necesidad de una resistencia violenta contra el helenismo, mientras que el libro de Daniel —muy ampliado durante el período macabeo— mitifica la crisis religiosa de la época y la interpreta como signo del tiempo final. La revuelta macabea no es más que una «pequeña ayuda» (Dn 11,34) en el gran plan de Dios sobre la historia. En el Salterio (Sal 149) y en el libro de Ben Sira (Eclo 36) han entrado opiniones que esperan el descalabro de los pueblos enemigos.

Escritos más recientes, como el libro de Tobías y la tradición de Qumrán, en los escritos referidos a la secta, se distancian todavía más de los Macabeos —por motivos de poder político del movimiento macabeo, sobre todo, como consecuencia de la ilegítima apropiación del Sumo Sacerdocio— y de todos los esfuerzos terrenales por establecer la salvación en la tierra.

Además, es teológicamente significativo el hecho de que ahora por primera vez se pueden formular antropológicamente esperanzas en una resurrección. La extensión del poder de Dios hasta más allá de la muerte es bastante más antigua bajo el punto de vista de la historia religiosa, como indican la arqueología y la epigrafía de la cultura funeraria[8]. Pero es fundamentalmente la suerte de los mártires de la época macabea, la que fue capaz de forzar el tema de la resurrección más lejos hasta lograr un acomodo en la tradición profética (Ez 37[9]; Dn 12,2-3; quizás también Is 25,8; 26,19), aunque no se libró de oposición (Ecl 3,19-22)[10]. En Qumrán los sepulcros individuales, pero también algunos pocos —aunque significativos— textos, indican que la resurrección formaba parte de la fe de la comunidad[11].

7. Kratz, 1996.
8. Janowski, 2001/2003; 2006; Ebenhardt, 2007.
9. Bartelmus, 1985.
10. Cf. Janowski, 2001/2003, 37-38.
11. Lichtenberger, 2001.

III. ÁMBITOS DE LA TRADICIÓN

1. *Tradiciones cultuales y sapienciales*

a) *Teocratización y re-escatologización en el Salterio*

El Salterio ha recorrido en su proceso de formación diversos procesos. Hasta ahora hemos tratado a modo de ejemplo la formación de colecciones parciales en el período persa[12], o la de un «salterio mesiánico» en Sal *2-89[13]. Su estructura actual se debe a la división en cinco secciones —en probable analogía a la Torá— mediante cuatro doxologías: Sal 41,14; 72,18-19; 89,53; 106,48[14]. Esta forma del Salterio, similar a la Torá, se subraya con la introducción de los Sal 1 y Sal 119[15]. A causa de las diferencias en el orden del Salterio en Qumrán y a las similitudes teológicas del marco actual (salmos 1-2 y 146-150) con otros textos sapienciales contemporáneos, externos a Qumrán[16], no es posible datar esta división en cinco libros en fecha previa al siglo II a.C.[17]. En correspondencia con los temas focales de los cinco libros y con el contenido de las correspondientes doxologías en cada uno de ellos (Sal 41, 72, 89 y 106), la división actual del Salterio revela en su trasfondo una imagen de la historia de Israel, inspirada en las Crónicas, que describe primero la época de David (1-41) y de Salomón (42-72), para pasar a la época de los reyes (73-89) y el exilio (90-106), hasta concluir con una amplia exposición de la restauración (107-150).

El Salterio, siguiendo la postura teológica de los salmos contenidos en los libros IV y V[18], diseña una imagen final de un mundo en paz bajo la soberanía de Yahwé, que lo cuida en las cosas más elementales. Este orden teocrático no encubre ningún interés político nacional; donde los puntos de vista resultan más políticos, hacen referencia a la justicia, la protección del extranjero, viudas o huérfanos. En cuanto a la datación, la estructura final de conjunto del Salterio debe ser posterior al protosalterio (Sal *2-89), posiblemente de la época ptolomea. A la vista de este *terminus a quo*, resulta más probable verlo sobre la base del renacimiento de la política religiosa de tolerancia que habían instaurado los persas y que en el siglo II a.C. había retomado Antíoco III, que permitió a los judíos vivir de acuerdo con «la ley de sus padres» e incluso les obligó, si podemos confiar en Flavio Josefo.

12. Cf. más arriba, E.III.1.b.
13. Cf. más arriba, F.III.1.d.
14. Kratz, 1996.
15. Zenger, [5]2004, 365.
16. Libro de los Misterios (1Q27; 4Q299-301); 1Q/4QInstrucción.
17. Lange, 1998; Leuenberger, 2005.
18. Cf. más arriba, E.III.1.b.

David: I (Sal 1-41)	Salomón: II (Sal 42-72)	Tiempo de los reyes: III (Sal 73-89)	Exilio: IV (Sal 90-106)	Restauración: V (Sal 107-150)
Sal 41,14	**Sal 72,18-19**	**Sal 89,53**	**Sal 106,48**	**Sal 146-150**
¡Bendito el Señor, *Dios de Israel*	¡Bendito el Señor, *Dios de Israel*, el único que hace maravillas! ¡Bendito	¡Bendito el Señor	¡Bendito el Señor, *Dios de Israel* desde siempre	
por siempre jamás!	**por siempre** su nombre glorioso y que su gloria llene la tierra!	**por siempre!**	y **por siempre!**	
			Y todo el pueblo responde:	Sal 150,6:
Amén, Amén	Amén, Amén	Amén, Amén	Amén. *Aleluya*.	*Aleluya*

En la historia literaria del Salterio estas posturas pueden entenderse como transformación de las más antiguas perspectivas de Sal *2-89: sin un rey propio, trasladan a Yahwé mismo los atributos y tareas reales tradicionales[19]. Probablemente esta orientación teocrática del Salterio proviene de un nivel redaccional previo, durante el cual el «salterio mesiánico» dio un paso teocrático con la introducción de Sal 93-100.

La división en cinco libros del Salterio, probablemente anterior a los Macabeos, modificó su orientación teológica durante las convulsiones de la época macabea. Sin embargo, las intervenciones literarias en él debieron ser relativamente modestas. Aunque no faltan intentos antiguos y recientes por datar un buen número de salmos en la época macabea o asmonea (especialmente 74, 110, 149[20]), sigue en pie el problema fundamental de la datación del Salterio y ante tan diversas opiniones conviene un poco de escepticismo.

Se puede sospechar que tal vez el Sal 149[21] provenga de la época macabea, por su pensamiento teológico y por su posición literaria en el Salterio[22]:

19. Leuenberger, 2004.
20. Cf. Duhm, ^{2}1922; Diebner, 1986; Treves, 1988; Wilson, 1990; Oeming, 2000b.
21. Cf. Zenger, 1997a.c.
22. Steck, 1991, 161.

> Sal 149,5-9: Que los leales celebren su gloria y canten jubilosos desde sus lechos; en las gargantas vítores a Dios, en las manos espadas de dos filos, para tomar venganza de los pueblos y ejecutar el castigo de los paganos, sujetando a reyes con argollas y a nobles con esposas de hierro. Ejecutar la sentencia dictada es un honor para todos sus leales. ¡Aleluya!

En cierta medida el Sal 149 «vuelve a escatologizar» la conclusión teocrática del Salterio e introduce el motivo de la aniquilación de los enemigos antes del repique final del Salterio con el Sal 150.

Se discute si el Sal 110 representa una legitimación literaria de la aspiración asmonea al Sumo Sacerdocio[23]. Para algunos investigadores, las primeras letras de las líneas 2-5 (*š, m,`, n*; «Simón») constituirían una secreta indicación sobre el nombramiento de Simón como sumo sacerdote el año 141 a.C. En todo caso, el Sal 110 podría pertenecer al período asmoneo.

b) *Ben Sira (Eclo) y la Sabiduría de Salomón*

El libro de Ben Sira (Eclesiástico) es un libro sapiencial, probablemente compuesto hacia el año 180 a.C. Así se puede deducir, por un lado, del prólogo del nieto del autor, quien ha traducido el libro al griego y, por otro lado, de la carencia de toda alusión a la crisis macabea[24]. Excepto en mínimos detalles, el libro de Ben Sira es no-escatológico. Pero contiene algunas «ventanas escatológicas», posiblemente secundarias literariamente (Eclo 10; 36), que hablan de la destrucción de todo poder extranjero:

> Eclo 10,8.14-17: El imperio pasa de nación a nación a causa de la violencia y la soberbia... Dios derribó del trono a los soberbios y sentó en él a los oprimidos; el Señor arrancó las raíces de los pueblos y plantó en su lugar a los oprimidos; el Señor borró las huellas de los pueblos y los destruyó hasta los cimientos; los borró del suelo y los aniquiló y acabó con su apellido en la tierra.

> Eclo 36,1-5: Sálvanos, Dios del universo, infunde tu terror a todas las naciones; amenaza con tu mano al pueblo extranjero para que sienta tu poder. Como les mostraste tu santidad al castigarnos, muéstranos así tu gloria castigándolos a ellos; para que sepan, como nosotros lo sabemos, que no hay Dios fuera de ti.

La intención fundamental del libro de Ben Sira consiste en querer mostrar la superioridad de la devoción judía por la Torá sobre la cultura helenista. La argumentación que aporta no se basa en la confrontación,

23. Donner, 1994.
24. Marböck, 1992; 1955.

sino en la integración: la sabiduría del mundo, el plan del mundo, hay que aprenderlo en el estudio de la Torá. La formulación culmen de esta postura se encuentra en Eclo 24,1-8.19-23, en donde identifica «Sabiduría» y «Torá»:

> La sabiduría se alaba a sí misma, se gloría en medio de su pueblo, abre la boca en la asamblea del Altísimo y se gloría delante de sus potestades: Yo salí de la boca del Altísimo y como niebla cubrí la tierra, habité en el cielo con mi trono sobre columna de nubes; yo sola rodeé el arco del cielo y paseé por la hondura del abismo, regí las olas y los continentes y todos los pueblos y las naciones. Entre todos ellos busqué donde descansar y una heredad donde habitar. Entonces el creador del universo me ordenó, el que me creó estableció mi residencia: «Reside en Jacob, sea Israel tu heredad... Venid a mí los que me amáis, y saciaos de mis frutos; recordarme es más dulce que la miel, poseerme es mejor que los panales. El que me come tendrá más hambre, el que me bebe tendrá más sed; el que me escucha no fracasará, el que me pone en práctica no pecará». Todo esto es el libro de la alianza del Altísimo, la Ley que nos dio Moisés como herencia para la comunidad de Jacob.

La teología política del libro de Ben Sira relativa a Israel no parece contar con el restablecimiento de un rey descendiente de David. Pero tampoco se contenta con la situación contemporánea de un dominio extranjero. Más bien parece esperar en una guía carismática de Israel, como la existente antes de la monarquía en tiempo de los jueces. Así parece indicarlo en todo caso el llamativo pasaje de Eclo 46,11-12, que promete la resurrección de los jueces:

> Eclo 46,11-12: Los jueces, cada uno por su nombre, los que no se dejaron seducir, los que no se apartaron de Dios, ¡bendita sea su memoria! Renuévese su fama en sus hijos y revivan sus huesos en la tumba.

La Sabiduría de Salomón, que parece haber sido escrita solo hacia el final del siglo I a.C.[25], tiene una orientación parecida a la del libro de Ben Sira: la defensa de la tradición judía frente a las propuestas de la filosofía pagana.

2. *Tradiciones proféticas*

a) *La formación de los Nebi'im (Profetas)*

El desarrollo histórico-literario más importante en el primer período seléucida es la unión de los profetas anteriores (Jos - 2 Re) y los posteriores

25. Kepper, 1999.

(Is - Mal) para formar el cuerpo profético canónico y, a la vez, señalar el final de la profecía. Literariamente se ha marcado con la inclusión literaria entre el primer capítulo (Jos 1) y el último (Mal 3)[26]:

Mal 3,22:	Jos 1,7-8.13:
	Tú ten mucho ánimo y sé valiente para cumplir todo lo que te *mandó* **mi siervo Moisés**; no te desvíes a derecha ni izquierda, y tendrás éxito en todas tus empresas. Que el libro de esa Ley no se te caiga de los labios; medítalo día y noche, para poner por obra todas sus cláusulas; así prosperarán tus empresas y tendrás éxito...
Recordad la Ley de **Moisés, mi siervo,** los preceptos y mandatos que yo le *encomendé* en el monte Horeb.	*Acordaos* de lo que os *mandó* **Moisés, siervo del Señor**. El Señor, vuestro Dios, os va a dar descanso entregándoos esta tierra.

Esta inclusión está basada en el recuerdo de la Torá de Moisés. Es clara la intención de establecer la Torá como norma del canon (cf. Dt 34,10-12).

Tres motivos iluminan que los «Profetas», como colección, se cerró a comienzos del siglo II a.C., en todo caso antes del período macabeo: en primer lugar, porque este corpus no contiene ninguna referencia clara al tiempo de los macabeos; en segundo lugar, ya se presupone terminada en Eclo 44-50; y, en tercer lugar, por la ubicación del libro macabeo de Daniel entre los «Escritos», pues ya no tenía cabida en los «Profetas»[27]. Se podría tomar en consideración, si el cierre de los «Profetas» estuvo motivado por la exigencia de Antíoco III de que los judíos vivieran de acuerdo con «las leyes de sus padres», pues a la cuestión de cómo definir esa tradición, se podría responder diciendo «la Ley y los Profetas».

b) *El libro macabeo de Daniel*

El libro de Daniel, cuyo núcleo literario está constituido por las leyendas teocráticas de los capítulos *1-6 del período persa, ha sido sometido en el primer helenismo a diversas ampliaciones[28], pero su reelaboración final y más profunda proviene de la época macabea. Ha consistido fun-

26. Steck, 1992a, 18-19.
27. Diferente, Koch, 1995.
28. Steck, 1982; Kratz, 1991b.

damentalmente en la reelaboración de las visiones en Dn 2 y 7, así como en la añadidura de los capítulos 8-9.10-12[29]. Con gran probabilidad podemos ubicar el cierre del libro de Daniel en el año 164 a.C., ya que Dn 8-12 conoce con detalle la historia de Antíoco IV hasta su muerte, aunque falsamente preanunciada en Dn 11,45 (Antíoco IV debía fallecer entre el mar y Sión, pero, de hecho, murió en el saqueo de un templo al este del reino).

El libro de Daniel solo se convirtió en libro profético tras las ampliaciones del tiempo de los macabeos. Anuncia la caída del actual y de cualquier otro poder extranjero, así como la cercana salvación de Israel, pues el tiempo del juicio, que dura desde los babilonios, está por concluir. Las visiones muestran claramente que la confusa historia contemporánea ya había sido anticipada en el cielo y dada a conocer al vidente apocalíptico Daniel, a través de un ángel que interpreta:

> Dn 7,7: Después tuve otra visión nocturna: una cuarta fiera, terrible, espantosa, fortísima; tenía grandes dientes de hierro, con los que comía y descuartizaba, y las sobras las pateaba con las pezuñas. Era diversa de las anteriores, porque tenía diez cuernos.
>
> Dn 7,8: *Miré atentamente los cuernos y vi que entre ellos salía otro cuerno pequeño; para hacerle sitio, arrancaron tres de los cuernos precedentes. Aquel cuerno tenía ojos humanos y una boca que profería insolencias.*

Por el contrario, en Dn 8-12 se introducen nuevos bloques textuales que tiñen las necesidades religiosas de los macabeos con los colores de los anuncios de juicio del libro de Isaías: lo que sucede en la época macabea no es sino un cumplimiento ampliado de la profecía de Isaías. Pero también los demás escritos del Antiguo Testamento son fuentes de conocimiento histórico para el libro de Daniel. El caso más claro se encuentra en el gran anuncio histórico de Dn 9: Daniel, que vive en un escenario exílico, se pregunta por cuánto tiempo va a seguir Jerusalén en duelo. Para ello estudia los lugares bíblicos que retoman los setenta años de Jeremías (Dn 9,2). Pero Daniel no lee solo el libro de Jeremías. Pronuncia la oración penitencial y recibe finalmente una respuesta del ángel Gabriel: para Jerusalén están previstos como juicio no setenta años, sino setenta semanas de años, es decir, cuatrocientos noventa años. No se trata de una ampliación arbitraria de setenta a cuatrocientos noventa años, sino de una conclusión exegética a partir de Lev 26,34 y 2 Cr 36,21, donde se afirma que la culpa de Israel debe durar «hasta que la tierra disfrute de su descanso sabático; todo el tiempo que estuvo desolada, tuvo descan-

29. Kratz, 2004b.

so hasta cumplirse setenta años» (2 Cr 36,21). El sentido de la explicación que Gabriel ofrece de las afirmaciones bíblicas de los «setenta años» es que se trata de setenta años sabáticos, no de setenta años normales, en los que habría cabida para solo diez años sabáticos. Así, Dn 9 llega a la cifra de cuatrocientos noventa años, que abarca desde el escenario histórico imaginado hasta la época del autor en tiempo de los macabeos.

> Dn 9,24-27: Setenta semanas [de años] están decretadas para tu pueblo y tu ciudad santa: para cerrar el delito, sellar el pecado, expiar el crimen, para traer una justicia perenne, para sellar la visión y al profeta y ungir el lugar santísimo. Has de saberlo y comprenderlo: desde que se decretó la vuelta y la reconstrucción de Jerusalén hasta un príncipe ungido pasarán siete semanas [¿Ciro en el 539 a.C. o Zorobabel en el 522 a.C.?]; durante sesenta y dos semanas estará reconstruida con calles y fosos, en tiempos difíciles. Pasadas las sesenta y dos semanas [434 años] matarán al ungido inocente [¿asesinato del sumo sacerdote Onías III el año 175 a.C.?]; vendrá un príncipe con su tropa y arrasará la ciudad y el templo. El final será un cataclismo, y hasta el fin están decretadas guerra y destrucción. Firmará una alianza con muchos durante una semana [7 años], durante media semana [3 años y medio] hará cesar ofrendas y sacrificios y pondrá sobre el ara el ídolo abominable [profanación del templo de Jerusalén por Antíoco IV el año 168 a.C.] hasta que el fin decretado le llegue al destructor.

La cronología de Dn 9, que pone la profanación del templo de Jerusalén en la mitad de la última semana de años, previa a la conclusión de los cuatrocientos noventa años de juicio, indica con qué fuerza el libro macabeo de Daniel espera en una inminente restauración: solo faltan tres años y medio para que se cumplan los cuatrocientos noventa años y llegue la salvación de Israel.

c) *Baruc*

El libro deuterocanónico de Baruc se supone que surgió en torno al año 164/163 a.C.[30]. Retrotrae su mensaje a la época de la catástrofe de Jerusalén bajo los babilonios. Predica la conversión a la Ley que identifica con la Sabiduría, como Eclo 24. Pero el libro de Baruc no mantiene ninguna discusión con el helenismo. En su lugar argumenta con el valor superior de la Torá sobre cualquier tradición pagana. Tanto el escenario proyectado como su perfil teológico, permiten suponer su origen después de la profanación del templo por Antíoco IV.

30. Steck, 1993; 1998.

3. *Tradiciones narrativas*

a) *Edades del mundo en los libros narrativos*

En Gn - 2 Re existe una cronología del mundo fundamentalmente basada en los árboles genealógicos de Gn 5 y 11, los datos sobre las edades de los patriarcas, la información cronológica de Gn 47,28, Éx 12,40-41 y 1 Re 6,1, así como en las cronologías de los libros de los Reyes. Los cálculos cronológicos, sobre todo, en Gn 5 y 11, varían según los diversos testimonios textuales; pero estas variaciones esconden intenciones concretas (como veremos). Según el cálculo del texto masorético, el Éxodo sucede el año 2666 de la creación del mundo. Esto hace dos tercios de los cuatro mil años que —si aceptamos, basándonos en el dato de 1 Re 6,1, que el año cuarto de Salomón coincide con el año 3146 del mundo— se cumplirán en el momento de la nueva consagración macabea del templo, el año 164 a.C.[31]. También, la correspondencia entre los cuatrocientos treinta años de duración del primer templo (desde el cuarto año de Salomón hasta Sedecías), con los cuatrocientos treinta años de esclavitud en Egipto (Éx 12,40-41), parece basarse en una mera construcción cronológica.

Es claro que los retoques de la época macabea en los números de la tradición del Pentateuco podían perseguir presentar las edades del mundo en los libros históricos «al modo de Daniel», es decir, interpretadas en el sentido de la teología histórica de Dn 9. La nueva consagración del templo el año 164 a.C. marca un cambio de época.

b) *Libros de los Macabeos, Tobías, Judit, Jubileos*

Los libros deuterocanónicos de los Macabeos y el libro de Judit pueden provenir de la segunda mitad del siglo II a.C., en época asmonea. El libro de Tobías es más difícil de datar, pero ciertamente no es anterior al helenismo[32].

Los libros de los Macabeos han sido considerados a menudo en documentos pro-asmoneos de una teología cortesana. Sin embargo, es claro que propagan un ideal teocrático supremo que presupone y condena la corrupción política del movimiento macabeo y la usurpación del Sumo Sacerdocio[33].

Los libros de Judit y Tobías son comparables en cuanto presentan en forma histórica la amenaza existencial de una potencia extranjera; el an-

31. Schmid, 1999c, 19-22.
32. Kaiser, 2000a, 19.23.36.44.
33. Haag, 2003, 152-167; crítico se muestra Keel, 2007, 1185-1186.

tagonista de Israel es en ambos casos el babilonio Nabucodonosor, presentado como rey de Asiria, de modo que en su figura se combinan asirios y babilonios. Ambos acentúan, contra la tradición de Daniel, que dominadores extranjeros, opuestos a Dios, ya han existido antes en la historia de Israel y también existirán en el futuro. No son signos de un tiempo final con rasgos míticos, sino elementos de la historia que se repiten. Además, la oposición en el libro de Judit se refiere al conjunto de Israel, mientras que en el libro de Tobías se personifica en los respectivos individuos, en este caso Tobías y Sara[34].

El libro de los Jubileos[35] es conocido frecuentemente como «pequeño Génesis», pues se trata fundamentalmente de un complemento narrativo de Gn 1 hasta Éx 24, con el objetivo de explicar cómo podían los patriarcas vivir sin Ley y, al mismo tiempo, cumplirla. El libro de los Jubileos solventa el problema mediante las «tablas del cielo», que fueron mostradas a los patriarcas, y que les permitieron vivir de acuerdo con la Ley. Esta narración está inserta en un marco narrativo, en el que un ángel explica esto a Moisés en el Sinaí. El mensaje del libro de los Jubileos descansa claramente en una «mosaización» de la historia primigenia y la de los patriarcas; así se alinean con la teología de la Torá de la narración sobre Moisés, con la que se van a unir. El libro de los Jubileos pertenece al género de «reescritura de la Biblia», que en la Biblia misma está representado por la obra histórica de las Crónicas y en Qumrán por otros varios textos[36].

34. Haag, 2003, 167-184.
35. Berger, 1981; Schelbert, 1988.
36. Nickelsburg, 1984; Tov, 1998; Hofmann, 2000.

H

PUESTA POR ESCRITO Y FORMACIÓN DEL CANON

La presentación precedente debería haber dejado claro que la puesta por escrito y la formación del canon no son problemáticas que pertenezcan exclusivamente a la conclusión de una historia de la literatura del Antiguo Testamento —contra lo que podría sugerir la colocación de la sección al final de este libro—. Más bien, la historia literaria del Antiguo Testamento en su conjunto está determinada por el aspecto de «llegar a ser Escritura». Incluso fases previas de la «formación del canon», como la formación de la Torá o la conclusión de los «Profetas», son fenómenos internos al Antiguo Testamento.

Si la historia literaria del Antiguo Testamento puede y debe interpretarse al mismo tiempo a la luz de su puesta por escrito, es porque la literatura del Antiguo Testamento, tal y como ha sido transmitida, forma una unidad compacta que ha pasado procesos de formación «canónica», como la redacción del Pentateuco o el cierre del corpus de «Profetas». Pero debemos recordar el problema fundamental de que los libros contenidos en el Antiguo Testamento, posiblemente, son solo una parte de una literatura más amplia. El proceso de selección, que podría ser interpretado como efecto colateral del proceso de la puesta por escrito de los textos ortodoxos que han quedado, ya no se puede reconstruir.

I. DISTINCIÓN ENTRE «ESCRITURA» Y «CANON»

Al describir cómo se ha puesto por escrito el Antiguo Testamento, debemos distinguir entre «Escritura» y «canon»[1]. El concepto «canon» es un anacronismo histórico. En referencia a la Biblia, solo está atestiguado a

1. Barton, 1986.

partir del siglo IV d.C. Además, la noción de una lista cerrada de escritos sagrados, cuya literalidad se asegura, es un fenómeno posterior al Antiguo Testamento. Como muestran los textos bíblicos de Qumrán, en el período comprendido entre el siglo I a.C. y el siglo I d.C., el texto del Antiguo Testamento no había sido todavía fijado a la letra[2]. Los textos se han estabilizado, pero diversos rollos del mismo libro muestras pequeñas variaciones.

1. *Josefo y 4 Esd* 14

El Antiguo Testamento, como conjunto literario cerrado, solo se atestigua al final del siglo I d.C., a saber, en Flavio Josefo y en 4 Esd 14. En una apología polémica, el historiador judío Josefo define la tradición veterotestamentaria como sigue[3]:

> Josefo, *Contra Apión* I,8: No tenemos diez mil libros que divergen y se contradicen, sino solo veintidós libros que contienen todo el tiempo [de la historia de Israel] y, con razón, son considerados creíbles. De ellos, cinco son los escritos de Moisés, que contienen la Ley y la tradición desde el origen del género humano hasta la muerte de Moisés. Este período de tiempo comprende algo menos de tres mil años. Desde la muerte de Moisés hasta el reinado de Artajerjes, sucesor del rey de Persia, Jerjes, los profetas, que vinieron después de Moisés, han resumido los sucesos de su tiempo en trece libros [Job, Jos, Jue (+Rut), Sm, Re, Is, Jr (+Lam), Ez, Doce profetas, Dn, Cr, Esd (+Neh], Est)]. Los otros cuatro (Sal, Prov, Ecl y Cantar) contienen canciones de alabanza y reglas de vida para los hombres. Desde Artajerjes hasta nuestros días se ha escrito la historia con detalle, pero no se le concede la misma credibilidad que al resto, porque carecía de una exacta sucesión de profetas.

Josefo cuenta con un número fijo de libros (22), que corresponde al número de letras del alefato hebreo y, así, significa totalidad y perfección. La categorización de los libros no es clara; la lista de libros que hemos ofrecido entre paréntesis representa una posibilidad entre otras. Más allá de esto, Josefo reconoce una teoría de autoría profética al emparentar los libros bíblicos con una ininterrumpida sucesión de profetas desde Moisés hasta el tiempo de Artajerjes, bajo cuyo reinado aparecieron Esdras y Nehemías, según testimonios internos a la Biblia.

El libro cuarto de Esdras (4 Esd), un apocalipsis del último decenio del siglo I d.C., dibuja en su último capítulo una teoría sobre el canon[4]. Se

2. Maier, 1988; Fabry, 1998; Stegemann, ^{9}1999.
3. Cf. Höffken, 2001; Mason, 2002.
4. Cf. Macholz, 1990.

describe una nueva redacción de los libros bíblicos y de otros, después de que fueran quemados durante la conquista de Jerusalén. Esdras los dicta a un grupo de escribanos por inspiración divina:

> 4 Esd 14,42-47: El Altísimo dio a los cinco hombres [los escribas, a quienes Esdras dictaba] conocimiento. Así escribieron en orden lo dicho en signos que no conocían y estuvieron durante cuarenta días. Escribían durante el día y comían su pan durante la noche. Yo hablaba de día y no callaba durante la noche. En cuarenta días se escribieron noventa y cuatro libros. Cuando pasaron los cuarenta días, el Altísimo se dirigió a mí y me dijo: «Haz públicos los primeros libros que has escrito. Que dignos e indignos puedan leerlos. Pero conserva los últimos setenta para dárselos a los sabios del pueblo».

Los primeros veinticuatro libros son el Antiguo Testamento y son accesibles a todos, mientras que los otros setenta libros permanecen secretos y, ciertamente, se refieren a los «apócrifos» del Antiguo Testamento, entre los que se encuentra el mismo libro 4 Esdras. Aquí, se fija también el número de libros del Antiguo Testamento (24), distinto al número de Josefo, pero que, al no ser un número simbólico con sentido teológico, podría constituir una tradición más antigua. Igualmente reconocible es el motivo de la autoría profética de los libros bíblicos, en razón del dictado de Esdras.

2. *El prólogo de Ben Sira y «la Ley y los Profetas»*

Contra la idea de un canon del Antiguo Testamento, fijado en el siglo I d.C. (Josefo y 4 Esd 14), existen dentro del mismo Antiguo Testamento concepciones bien distintas del último período de su formación. De gran importancia es el prólogo griego del libro de Ben Sira, escrito por el nieto del autor (en torno al año 132 a.C.).

> Prólogo del libro de Ben Sira:
> Muchos y grandes dones hemos recibido *de la Ley y los Profetas* y <u>los demás [libros]</u> que los siguieron, por los que Israel merece alabanza de sabio e instruido... Mi abuelo Jesús, después de dedicarse intensamente a leer *la Ley, los Profetas* y <u>los demás libros paternos</u>, y de adquirir un buen dominio de ellos, se decidió a <u>componer por su cuenta algo en la línea de la sabiduría e instrucción</u> para que los deseosos de aprender, familiarizándose con ello, pudieran adelantar en *la vida según la Ley*... Y no solo este libro, sino también *la Ley y los Profetas* y <u>los restantes libros</u> son muy distintos en su lengua original. El año 38 [132 a.C.] del reinado del Benefactor (Eugertes) vine a Egipto, donde pasé una temporada. Y como tuve buena ocasión de aprender, me pareció necesario aportar también mi trabajo y esfuerzo a traducir este libro, y así dediqué muchas vigilias y todo mi saber a comple-

> tar y publicar el libro, en beneficio de los emigrantes deseosos de aprender y predispuestos por sus costumbres a *vivir según la Ley*.

Hay que subrayar de modo particular dos elementos en este testimonio:

— En primer lugar, que el Antiguo Testamento consta fundamentalmente de dos partes, la Ley y los Profetas; junto a estas dos secciones hay «otros» (o «restantes») libros que pueden ampliarse (como muestra el ejemplo de su abuelo): «Mi abuelo Jesús se decidió a componer por su cuenta algo en la línea de la sabiduría e instrucción». Según este prólogo, las colecciones cerradas son la «Ley» y los «Profetas», mientras que los «restantes libros» configuran una categoría tan abierta y general que pueden aumentar.

— Por otra parte, se advierte que la «Ley» posee una autoridad superior entre los libros bíblicos, como se indica en el modo habitual de hablar sobre la configuración de la vida de acuerdo con ella. Con todo, según aclara Chapman (2000), la «Ley» y los «Profetas» mantienen una profunda interacción.

Lo que se sugiere en el Prólogo de Ben Sira (si interpretamos la secuencia «la Ley y los Profetas y los demás [libros]» en sentido inmanente y no como la posterior división del canon en tres partes) se confirma con testimonios procedentes de Qumrán y del Nuevo Testamento. En torno al cambio de época, el canon del Antiguo Testamento constaba fundamentalmente de dos partes, como indica el uso de «Moisés y los Profetas» o frases parecidas:

> 1QS 1,1-2 [Regla de la Comunidad]: para buscar a Dios [con todo el corazón y con toda el alma], para obrar lo bueno y recto ante él, como mandó a través de *Moisés y todos sus siervos los Profetas*...

> 1QS 8,15-16: Esto es lo escrito en la Torá, [que él] mandó a través de *Moisés* para vivir de acuerdo a lo que fue revelado durante todas las edades y los *Profetas* han anunciado a través del Espíritu Santo.

> CD 5,21-6,2: El país quedó desolado, pues se pronunciaron contra los mandamientos de Dios, transmitidos por *Moisés* y los *santos Ungidos*, y profetizaron mentira para desviar a Israel de su Dios.

> 4QDibHam (4Q504) Frag. 2.3.11-13: [las amenazas de tu alianza] que nos enviaste, anunciadas por *Moisés* y por tus siervos, los *Profetas*.

> Lc 16,16: La *Ley y los Profetas* duraron hasta Juan. A partir de entonces se anuncia la buena noticia del reinado de Dios y todos quieren forzar el acceso.

Lc 16,29: Le dice a Abrahán: Tienen a *Moisés y los profetas*: que los escuchen.

Lc 16,31: Si no escuchan a *Moisés ni a los profetas*, aunque un muerto resucite, no le harán caso.

Lc 24,27: Y comenzando por *Moisés y siguiendo por todos los profetas*, les explicó los que en toda la escritura se refería a él.

Hch 26,22: Pero, protegido por Dios hasta hoy, he podido atestiguar a pequeños y grandes, sin enseñar otra cosa que lo que predijeron *los profetas y Moisés*...

Hch 28,23: Señalaron una fecha y acudieron muchos a su alojamiento. Desde la mañana hasta el atardecer les declaraba y explicaba el reinado de Dios y, apelando a la ley de *Moisés y a los profetas*, intentaba persuadirlos acerca de Jesús.

Algunos textos citan expresamente los Salmos junto a Moisés y los Profetas:

4QMMT^{d} (4Q 397): ... para que entiendas el libro de *Moisés [y] en los libros de los profetas y en los salmos de David*...

Lc 24,44: Después les dijo: «Esto es lo que os decía cuando todavía estaba con vosotros: que tenía que cumplirse en mí todo lo escrito en la *ley de Moisés y en los profetas y los salmos*».

Con todo, a causa de la nota del rollo de los Salmos 11QPs^{a} 27,11[5], según la cual hay que interpretar los Salmos como «Profecía» de David, se puede sospechar que tanto en 4QMMT como en Lc 24,22 los salmos no se enumeran como añadidos a los Profetas, sino que se mencionan como parte de ellos.

11QPs^{a} 27,11: Y todo ello lo habló [David] mediante la *profecía* que el Altísimo le había conferido.

Parece que, en tiempos del Nuevo Testamento, el Antiguo se consideraba dividido en dos partes[6]. La conocida división en tres partes todavía no es evidente; pero sí la unidad de los libros del Antiguo Testamento como «la Ley y los Profetas», considerados como «Escritura».

5. Cf. Kleer, 1996; Ulrich, 2003a; Leuenberger, 2005; cf. Van Oorschot, 2000, 45.
6. Barton, 1986; Ulrich, 2003b; Toorn, 2007, 248.

II. LA PUESTA POR ESCRITO DE LA LITERATURA VETEROTESTAMENTARIA EN EL MARCO DE SU HISTORIA

1. *La presentación bíblica*

Como en casi todos los temas de la ciencia del Antiguo Testamento, también en la cuestión sobre el «devenir Escritura»[7] debemos distinguir entre el punto de vista bíblico y el histórico. Esta distinción es necesaria, porque el Antiguo Testamento no piensa en una historia «crítica», sino en una historia como «resultado»; por lo tanto, ve los procesos históricos unidos con sus efectos contemporáneos. El interés por el pasado se estructura de modo funcional y mítico en el Antiguo Testamento, de modo que sus narraciones sirven para tratar los temas existenciales como cuestiones primordiales (de los orígenes).

Esto vale también para la auto-presentación del Antiguo Testamento como «sagrada Escritura». En la Biblia, la sagrada Escritura no es algo preexistente o un dato de la creación, pero aparece relativamente pronto en la historia del Antiguo Testamento: comienza a desarrollarse desde el libro del Éxodo (cf. Éx 17,14; 24,4; 34,27-28; Nm 33,2; Dt 31,9). El Antiguo Testamento sabe que Israel no ha tenido desde el comienzo una religión escrita. La Ley se dio y se escribió solo a partir de Moisés; los patriarcas del Génesis no la conocieron. Según la presentación veterotestamentaria, la ley mosaica fue pronto olvidada, y solo bajo Josías, con ocasión de la remodelación del templo (2 Re 22-23), volvió a resurgir. Con la catástrofe de Judá y Jerusalén volvió a ser olvidada, y solo se recuperó de nuevo en Judá con Esdras. Se puede resumir así: Moisés dio a Israel la religión judía escrita, que se implantó con Esdras.

2. *Textos religiosos – textos normativos – Sagrada Escritura – canon*

Esta es en forma resumida la visión del Antiguo Testamento. Las reconstrucciones históricas de la ciencia veterotestamentaria son muy diferentes. Muestran que la religión del antiguo Israel se convirtió progresivamente en un «religión escrita» (o «religión del Libro»), si podemos usar por un momento esta categoría tan sobrecargada en la historia de la investigación[8].

La función de los textos en la historia del antiguo Israel era muy variada. En modo ideal se podría distinguir entre textos religiosos, textos

7. Steck, 1992a; Hengel, 1992/1994; Assmann, 1999; VanderKam, 2000; Ulrich, 2003a; Schaper, 2009.

8. Rüpke, 2005.

normativos, sagrada Escritura y en un canon regulado[9]. Estas diferentes funciones de los textos parece como que se hubieran desarrollado sucesivamente en el tiempo, pero ciertamente coexistieron.

En este proceso va inherente una cierta propensión hacia el establecimiento de un canon, en cuanto que los textos que luego compondrán la Biblia, fueron usados sin excepción tanto en el *curriculum* para la formación de escribas como para su custodia en la biblioteca del templo de Jerusalén. Ambos elementos no explican el nacimiento del canon, pero configuran dos importantes factores para ello: tanto el uso de un texto para el *curriculum* formativo como el formar parte de la biblioteca del templo, muestran su dignidad y, al mismo tiempo, la acrecientan[10].

Bajo el concepto de texto religioso se entiende un texto que forma parte regular del culto y depende totalmente de él. Un ejemplo del Antiguo Testamento podemos encontrarlo en el Sal 24,7-10. Este salmo refleja con claridad su enraizamiento en el culto: describe una procesión —la entrada de Dios en su santuario—, acompañada de un cántico cultual a dos coros. El Sal 24 nace en el culto y se ordena a él. Es comparable a un instrumento del culto.

Un texto normativo adopta una función crítica y autoritativa frente al culto. Aquí podríamos descubrir los primeros y decisivos comienzos hacia una transformación en religión escrita[11]. Un ejemplo de tales textos normativos sería el Deuteronomio en la recepción del descubrimiento del libro en 2 Re 22-23. Durante la reconstrucción del templo se encuentra un libro que el sumo sacerdote Jelcías envía al rey por medio del escriba Safán (2 Re 22,8-13). En este punto es secundario si la narración es histórica o no[12]. Lo importante es que en ella se otorga al libro encontrado —para la narración se trata de una referencia al Deuteronomio— un valor normativo. Según el desarrollo narrativo de 2 Re 22-23, este libro desencadena la reforma cultual de Josías y determina su contenido. La leyenda del descubrimiento indica que tal libro reclama para sí un origen especial[13]. Su antigüedad, su autor y su proveniencia se velan —naturalmente para sacralizarlo, dotarlo de la necesaria autoridad y enaltecerlo sobre el culto—.

El Deuteronomio, supuestamente encontrado, pertenece posiblemente al siglo VII a.C.[14]. La leyenda sobre el descubrimiento del libro en 2 Re 22-23, que da por supuesto el origen mosaico del libro, histórica-

9. Cf. Ulrich, 1992, 269-276; Lange, 2004, 57-78.
10. Toorn, 2007, 233-267.
11. Crüsemann, 1987.
12. Schmid, 2006b, 42, n. 90; Keel, 2007, 545-555.
13. Speyer, 1970.
14. Cf. más arriba, C.III.4.b.

mente no es otra cosa más que la legitimación de un texto contemporáneo como documento con autoridad. Claro que en siglo VII a.C. no se puede todavía hablar de una «religión escrita» en el antiguo Israel, sino a lo más de sus inicios. El Deuteronomio es un documento que no sustituye al culto, sino que pretende reformarlo, es decir, centralizarlo y convertirlo en monopolio. De todos modos, aquí por primera vez una institución —a saber, el culto centralizado— recibe una autorización escrita, mientras que anteriormente los textos recibían su autoridad de las instituciones[15]. Sea como fuere, Israel sigue siendo una «religión cultual», y no se transforma todavía bajo ningún concepto en «religión escrita»[16].

Esto es igualmente válido para todo el tiempo del segundo templo (desde el año 515 a.C. hasta el 70 d.C.). Este es el período al que, con razón, se atribuye la formación de los libros bíblicos, pero que al mismo tiempo constituye la época más importante en la historia de Israel para el culto sacrificial: las ofrendas diarias ocupaban el centro de las acciones religiosas. Es difícil saber qué función se atribuía a los escritos ya existentes, aunque todavía en proceso de crecimiento literario. Si miramos las condiciones sociológicas y literarias, en cierto modo identificables, se podría concluir que los escritos veterotestamentarios eran leídos fundamentalmente por quienes los escribieron y, posiblemente hasta el período helenístico, publicaron en no más de un ejemplar. Los escritos del Antiguo Testamento servían también en tiempos bíblicos para la autojustificación de ciertos ambientes y profesiones en el templo de Jerusalén, responsables de la producción y cuidado de la literatura veterotestamentaria. Sin embargo, no sería apropiado deducir, a causa de su ubicación en un mismo lugar, una homogeneidad objetiva. En su contra estaría la diversidad interna de la Biblia, en gran parte debida a ese ambiente[17].

El concepto de ‘sagrada Escritura’ solo se encuentra en pocos y tardíos textos del Antiguo Testamento. Que a la misma Torá le corresponde una cierta veneración cultual, se deja ver en Neh 8,5-8, un texto cuyo nacimiento no se puede datar antes del siglo III/II a.C., a causa de su cercanía con la liturgia de la sinagoga[18]:

> Neh 8,5-8: Esdras abrió el libro a la vista de todo el pueblo —pues se hallaba en un puesto elevado—, y cuando lo abrió, toda la gente se puso en pie. Esdras bendijo al Señor, Dios grande, y todo el pueblo, levantando las manos, respondió: «Amén, amén». Después se inclinaron y adoraron al Señor rostro en tierra. Los levitas Josué, Baní, Serebías, Yamín, Acub, Sabtay, Hodiyías, Maseyas, Quelitá, Azarías, Yozabad, Janán y Felayas explicaron

15. Carr, 1996a, 30, con n. 24; cf. Crüsemann, 1987; Assmann, 1999.
16. Sobre la categoría, cf. Rüpke, 2005.
17. Cf. más arriba A.II.2-6.
18. Gunneweg, 1987, 112.

la Ley al pueblo, que se mantenía en sus puestos. Leían el libro de la ley de Dios, traduciéndolo y explicándolo para que se entendiese la lectura.

Solo con la destrucción de Jerusalén por los romanos el año 70 d.C., encontró el culto sacrificial un final tan abrupto como violento. Solo tras el año 70 d.C. se puede hablar de la conversión del judaísmo —ahora ya caracterizado básicamente como fariseo y rabínico— en una religión escrita. Este proceso se había preparado mediante diferentes elementos, como el nacimiento de la sinagoga durante la crisis macabea, la estilización del Salterio en un santuario literario y otros elementos[19]; pero solo tras el año 70 d.C., el estudio de la Escritura, al menos en modo funcional, ocupa el lugar del culto del templo: donde se aprende la Torá no es necesario ningún templo[20].

Solo a partir de este tiempo se puede hablar de un canon del Antiguo Testamento[21]. Antes del año 70 d.C. existía un conjunto de libros con autoridad, conocido bajo el común apelativo de «la Ley y los Profetas» o «Moisés y los Profetas»[22], pero que no formaban un canon en el sentido de una lista cerrada de escritos obligatorios, asegurados en su literalidad y divididos en tres partes: Torá, Nebi'im y Ketubim (también, Ley, Profetas y Escritos). Probablemente habría que pensar en ciertas diferenciaciones ulteriores por grupos[23].

El devenir hacia un religión escrita —bajo el punto de vista histórico— es también un proceso que ha acompañado el desarrollo literario del conjunto de los escritos veterotestamentarios, y que solo a su conclusión se ha manifestado como la formación de un canon. Este establecimiento progresivo de la religión escrita está relacionado en cierto modo como complemento —no carente de problemas— con la desaparición, también progresiva, de la «religión cultual», que se fue integrando paulatinamente en la Escritura y fue absorbida por ella[24].

Ambos procesos se catalizaron doblemente en torno a la doble destrucción del templo los años 587 a.C. y 70 d.C.[25]. La primera provocó la reelaboración general histórica de la profecía escrita; la segunda condujo —comenzando por el Salterio— a la formación de lo que llegó a ser la tercera parte del canon, los «Escritos», como complemento hermenéutico y postcultual de la Ley y los Profetas[26]. Posiblemente los «Escritos»

19. Zenger, 2010.
20. Schreiner, 1999.
21. Barton, 1986, 57.
22. Siempre con variantes, cf. más arriba, apartado I.2.
23. Carr, 1996a; pero cf. Lange, 2004, 60-62.
24. Toorn, 1997.
25. Hahn, 2002.
26. Trebolle Barrera, 2002.

sirvieron también al establecimiento de un canon literario y judío contra la cultura helenística y romana[27].

3. *Historia de la literatura y del canon del Antiguo Testamento*

¿Cómo se relacionan entre sí la historia de la literatura y del canon del Antiguo Testamento? Están muy relacionadas[28], pero no coinciden, como se deduce del hecho de que la conclusión de la literatura veterotestamentaria y la clausura posterior del canon son dos procesos históricos diversos. La historia del canon pregunta, por así decir, a la historia de la literatura sobre el elemento de la progresiva normatividad y teologización, así como por el «pensamiento conjunto»[29] de su objeto. Por lo que habría que reformular la historia literaria del Antiguo Testamento bajo este punto de vista y habría que completarla hasta su posterior conclusión en un canon. No vamos a realizar este proyecto de nuevo[30], pero algunos datos permiten concretar la posición de una historia del canon del Antiguo Testamento.

La cercanía especial de la historia literaria y la historia canónica en el caso del Antiguo Testamento tiene su razón interna en el hecho de que la literatura del Antiguo Testamento dispone de una cohesión interna discursiva, por su peculiar trasfondo religioso y teológico —al menos, *utilizado* en sentido religioso y teológico— del antiguo Israel[31]. El Antiguo Testamento es ciertamente una biblioteca, pero también —no solo por su posterior unidad canónica— forma una unidad conjunta, gracias a la coherencia que le da su exégesis interna.

El proceso exegético interno en el Antiguo Testamento conlleva algunas implicaciones. Se basa en la idea de que afirmaciones religiosas o teológicas sobre Dios, como se encuentran en la literatura veterotestamentaria, pueden y deben dialogar mutuamente. Dios, en el espejo de las experiencias con él, es algo idéntico a sí mismo. Esto no sucede (mirando a la historia posterior al Antiguo Testamento, habría que decir: *todavía*) en el sentido de un principio filosófico, sino de acuerdo con las ideas sobre el rey en el antiguo Oriente. Dios es el Soberano; puede mostrarse misericordioso o severo, justo o arbitrario, pero con un poder decisivo. Las experiencias con él se relacionan en el Antiguo Testamento mutuamente en manera discursiva, de modo que resulta una imagen compleja de posibles y actuales acciones de Dios.

27. Lang, 1997; De Pury, 2003; cf. Steinberg, 2005.
28. Cf. Sæbø, 1988.
29. *Ibid.*
30. Cf. Oorschot, 2000.
31. Janowski, 2004.

Evidentemente, esta idea básica del discurso intra-bíblico del Antiguo Testamento hay que diferenciarla históricamente. La historia literaria del Antiguo Testamento permite descubrir que casi todas las tradiciones han existido en un primer momento como entidades literarias dispares, y no estaban desde el comienzo objetivamente relacionadas. En el Génesis se pueden encontrar antiguos relatos y complejos narrativos independientes; el texto básico del Levítico consta de normas rituales, que no fueron construidas desde el principio para el contexto en el que ahora se encuentran; en Josué, Jueces, Samuel y Reyes hay tradiciones que originariamente podrían haber sido independientes; en los libros de los Profetas posiblemente las «pequeñas unidades» literarias no constituyen el núcleo de la tradición, pero en muchos casos se remontan a colecciones más directamente relacionadas con el profeta que les da el nombre que con otra literatura del Antiguo Testamento; los Salmos contienen himnos y plegarias que han podido tener una cierta independencia antes de haber entrado a formar parte del Salterio; la literatura sapiencial, igualmente, proviene a menudo de antiguas colecciones formadas con motivaciones endógenas.

Entonces, ¿cómo comenzó el proceso desde el «pensamiento conjunto» al canon? En la tradición del Antiguo Testamento se puede reconocer que debió comenzar muy pronto, aunque los horizontes literarios fueran todavía limitados. Quizás se ve más claro en los libros proféticos: el libro de Amós en sus comienzos literarios se sintonizó con el de Oseas[32]; el libro de Isaías, por su parte, recibió desde sus inicios literarios el influjo de Amós[33]. Posiblemente la tradición profética ha pretendido de modo especial que la Palabra de Dios transmitida por los profetas no consistía en simples mensajes fragmentarios, sino que formaba parte de una realidad variada y diferenciada pero coherente.

Algo parecido se puede observar en la tradición narrativa; por ejemplo, en la historia de los patriarcas del Génesis no debería llamar la atención, a la luz de los importantes elementos de composición de las promesas[34]: también ellas están configuradas como Palabra de Dios y, por lo tanto, se les exige una coherencia interna. Un incentivo particular podríamos encontrarlo en la concepción del derecho como derecho divino para la redacción del libro de la Alianza y del Deuteronomio: con la idea de un legislador divino y un cuerpo legal proveniente de Dios va unida la imagen de una voluntad divina codificada, que, sobre todo, con la formación de la Torá, avanzaba hacia un principio decisivo y normativo de la tradición veterotestamentaria. Respecto a los pasos iniciales

32. Jeremias, 1995; 1996.
33. Blum, 1996; 1997.
34. Blum, 1984.

hacia determinadas prescripciones legales del libro de la Alianza, inspiradas en la crítica social de la tradición profética, es llamativo que, ya desde una época relativamente antigua de la historia literaria, existe una perspectiva diversa que abarca diferentes ámbitos de tradición: el derecho divino del libro de la Alianza hunde sus raíces en el anuncio profético de la voluntad de Dios. El Deuteronomio, mediante la exaltación de Dios a una equivalencia funcional con el emperador asirio y mediante el juramento de fidelidad que le acompaña, puede ser considerado el núcleo esencial para Israel de una *literatura normativa en cuanto tal*[35]. Una confirmación la ofrece, a su manera, el hecho de la reelaboración «deuteronomista» de los libros del Antiguo Testamento; en ella se puede ver como un texto normativo, tal que el del Deuteronomio, puede influir en la tradición narrativa. Este modelo se ha repetido de alguna manera en la influencia posterior de la Torá sobre las demás partes del Antiguo Testamento.

Hay que notar que la prioridad de la Torá sobre las otras tradiciones externas, especialmente los Profetas, no era todavía una realidad dentro del Antiguo Testamento[36]. Textos como Jr 30,18 o Is 56,1-9 pueden expresarse con autoridad profética en contra de afirmaciones de la Torá como Dt 13,17 o Is 56,1-9 y «abrogarla». La autoridad de las secciones «Ley» y «Profetas» del futuro canon era algo dinámico y el docto «pensamiento conjunto» de los escribas no era unidireccional.

El concepto central para la posterior historia del canon de la inmutabilidad de las letras juega en el Antiguo Testamento solo un papel secundario. Un presupuesto intelectual para esta idea era el de la inspiración divina de los autores bíblicos, como formularon Josefo y Filón. Así la literatura bíblica quedaba desgajada del mundo histórico, al que fundamentalmente solo volvió gracias a la crítica histórica.

35. Cf. Crüsemann, 1987.
36. Cf. Chapman, 2000.

BIBLIOGRAFÍA

Achenbach, R., *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3, Wiesbaden, 2003.

—, «The Pentateuch, the Prophets, and the Torah in the Fifth and Fourth Centuries B.C.E.», en O. Lipschits *et al.* (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, 2007, 253-285.

Adam, K.-P., *Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18*, WMANT 91, Neukirchen-Vluyn, 2001.

—, *Saul und David in der judäischen Geschichtsschreibung. Studien zu 1Samuel 16-2Samuel 5*, FAT 51, Tubinga, 2007.

Albani, M., *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient*, ABG 1, Leipzig, 2000.

—, «Deuterojesajas Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid», en M. Oeming y K. Schmid (eds.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, AThANT 82, Zúrich, 2003, 171-201.

Albertz, R., «Das Deuterojesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie», en E. Blum *et al.* (eds.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn, 1990, 241-256.

—, «Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit», en GAT 8/1.2, Gotinga, 1992.

—, «Die verhinderte Restauration», en E. Blum (ed.), *Mincha*. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn, 2000, 1-12.

—, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Biblische Enzyklopädie 7, Stuttgart, 2001.

—, «Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der 'Babylonischen Theodizee'» (1981), en Id., *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels*, BZAW 326, Berlín/Nueva York, 2003a, 107-134.

—, «Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel», en Id., *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels*, BZAW 326, Berlín/Nueva York, 2003b, 187-207.

—, «Darius in Place of Cyrus. The First Edition of Deutero-Isaiah (Isaiah 40.1-52.12)»: JSOT 27 (2003c), 371-383.

Alexander, P., «Literacy among Jews in Second Temple Palestine: Reflections on the Evidence from Qumran», en M.f J. Baasten y W. Th. van Peursen (eds.), *Hamlet on a Hill*. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, Lovaina, 2003, 3-25.

Alt, A., «Der Gott der Väter» (1929), en Id., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I, Múnich, 1959, 1-78.

—, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig, 1934.

—, «Zur Vorgeschichte des Buches Hiob»: ZAW 14 (1937), 265-268.

Ambraseys, N., «Historical Earthquakes in Jerusalem – A Methodological Discussion»: *Journal of Seismology* 9 (2005), 329-340.

Ameth, M., *«Sonne der Gerechtigkeit». Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm* 72, BZAR 1, Wiesbaden, 2000.

—, «Die antiassyrische Reform Josias von Juda. Überlegungen zur Komposition und Intention von 2 Reg 23, 4-15»: ZAR 7 (2001), 189-216.

—, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, FRLANT 217, Gotinga, 2006.

Anderson, B. W., *Understanding the Old Testament*, Englewood Cliffs, 1957 ([4]1986; [5]2006).

Applegate, J., «Jeremiah and the Seventy Years in the Hebrew Bible», en A. H. W. Curtis y T. Romer (eds.), *The Book of Jeremiah and Its Reception. Le livre de Jérémie et sa réception*, BEThL 128, Lovaina, 1997, 91-110.

Arnold, B. T., «The Weidner Chronicle and the Idea of History in Israel and Mesopotamia», en A. R. Millard *et al.* (eds.), *Faith, Tradition and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake, 1994, 129-148.

—, «What Has Nebuchadnezzar to Do with David? On the Neo-Babylonian Period and Early Israel», en M. W. Chavalas y K. L. Younger, Jr. (eds.), *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations*, Grand Rapids, 2002, 330-355.

Assmann, J., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Múnich, 1990a.

—, «Weisheit, Schrift und Literatur im Alten Ägypten», en Id. (ed.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation* III, Múnich, 1990b, 475-500.

—, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Múnich, 1992.

—, «Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten», en Id. (ed.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh, 1993, 81-113.

—, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Múnich/Viena, 1996.

—, *Mose der Ägypter*, Múnich, 1998; trad. esp., *Moisés el egipcio*, Madrid, 2003.

—, *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon*, MTV 1, Münster, 1999.
—, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Múnich/Viena, 2000.
—, «Gottesbilder – Menschenbilder: anthropologische Konsequenzen des Monotheismus», en R. G. Kratz y H. Spieckermann (eds.), *Gottesbilder – Götterbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike 2. Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam*, FAT 11/18, Tubinga, 2006, 313-329.
—, Janowski, B. y Welker, M. (eds.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, Múnich, 1998.
Athas, G., *The Tel Dan Inscription. A Reappraisal and a New Interpretation*, JSOT.S 360, Sheffield, 2003.
Aurelius, E., «Der Ursprung des Ersten Gebots»: ZThK 100 (2003a), 1-21.
—, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch*, BZAW 319, Berlín/Nueva York, 2003b.
Avigad, N., *Bullae and Seals from Post-Exilic Judean Archives*, Jerusalén, 1976.
Avishur, Y. y Heltzer, M., *Studies on the Royal Administration in Ancient Israel in Light of Epigraphic Sources*, Tel Aviv, 2000.

Bachmann, V., *Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1Hen 1-36)*, BZAW 409, Berlín/Nueva York, 2009.
Bade, W., «Der Monojahwismus des Deuteronomiums»: ZAW 30 (1910), 81-90.
Baden, J., *J, E, and the Redaction of the Pentateuch*, FAT 68, Tubinga, 2009.
—, *The Composition of the Pentateuch. Renewing the Documentary Hypothesis*, New Haven/Londres, 2012.
Baines, J., *Literacy and Ancient Egyptian Society*, Londres, 1983.
Barkay, G., «The Redefining of Archaeological Periods. Does the Date 588/586 BC. indeed Mark the End of Iron Age Culture?», en A. Biran y J. Aviram (eds.), *Biblical Archaeology Today 1990*. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, June-July 1990, Jerusalén, 1993, 106-109.
Barstad, H., «After the 'Myth of the Empty Land': Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah», en O. Lipschits y J. Blenkinsopp, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, 2003, 3-20.
Bartelmus, R., «Ez 37,1-14, die Verbform w^{e}qatal und die Anfänge der Auferstehungshoffnung»: ZAW 97 (1985), 366-389.
Barth, H., *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*, WMANT 48, Neukirchen-Vluyn, 1977.
Barton, J., *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, Londres, 1986.
Bauks, M., «'Chaos' als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung», en B. Janowski y B. Ego (eds.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, FAT 32, Tubinga, 2001, 431-464.

— *et al.* (eds.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie*. FS Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, 2008b, 33-53.

Baumann, G., *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien*, FAT 16, Tubinga, 1996.

Baumgart, N. C., *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9*, HBS 22, Friburgo Fr., 1999.

Baumgartner, W., «Der Kampf um das Deuteronomium»: ThR 1 (1929), 7-25.

Beaulieu, P.-A., *The Reign of Nabonidus, King of Babylon (556-539 BC)*, YNER 10, Yale, 1989.

Beck, M., *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben*, BZAW 281, Berlín/Nueva York, 1999.

Becker, U., *Jesaja – von der Botschaft zum Buch*, FRLANT 178, Gotinga, 1997.

—, «Der Prophet als Fürbitter: Zum literarhistorischen Ort der Amos-Visionen»: VT 51 (2001), 141-165.

—, «Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung»: BThZ 21 (2004), 30-60.

—, «Das Exodus-Credo. Historischer Haftpunkt und Geschichte einer alttestamentlichen Glaubensformel», en Id. y J. van Oorschot (eds.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung und Geschichtsüberlieferung im antiken Israel*, ABG 17, Leipzig, 2005a, 81-100.

—, *Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch*, UTB 2664, Tubinga, 2005b.

—, «Die Entstehung der Schriftprophetie», en R. Lux y E.-J. Waschke (eds.), *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie*. FS A. Meinhold, ABG 23, Leipzig, 2006, 3-20.

Becking, B., «Jehojachin's Amnesty, Salvation for Israel? Notes on II Kings 25,27-30», en C. Brekelmans y J. Lust (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989, BEThL 94, Lovaina, 1990, 283-293.

—, *The Fall of Samaria. An Historical and Archaeological Study*, SHANE 2, Leiden, 1992.

—, «Babylonisches Exil», en RGG[4] I, Tubinga, 1998, 1044 ss.

—, «The Gods in Whom They Trusted. Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?», en Id. *et al.* (eds.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Sheffield, 2001, 159-163.

—, *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*, OBO 228, Friburgo/Gotinga, 2007.

Beckwith, R., *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids, 1985.

—, «Formation of the Hebrew Bible», en M. J. Mulder (ed.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, CRI II/1, Assen/Filadelfia, 1988, 39-86.

Bedford, P. R., *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*, JSJ.S 65, Leiden, 2001.
Begg, C. T., «The Significance of Jehojachin's Release: A New Proposal»: JSOT 36 (1986), 49-56.
Ben Zvi, E., «The Urban Center of Jerusalem and the Development of the Hebrew Bible», en W. E. Aufrecht *et al.* (eds.), *Urbanism in Antiquity. From Mesopotamia to Crete*, JSOT.S 244, Sheffield, 1997, 194-209.
Berger, K., *Das Buch der Jubiläen*, JSHRZ 11/3, Gütersloh, 1981.
Berges, U., *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, HBS 16, Friburgo Br., 1998.
Bergler, S., *Joel als Schriftinterpret*, BEAT 16, Fráncfort M. *et al.*, 1988.
Berlejung, A., «Twisting Traditions: Programmatic Absence-Theology for the Northern Kingdom in 1 Kgs 12:26-33* (the 'Sin of Jeroboam')»: JNSL 35 (2009), 1-42.
—, «The Assyrians in the West: Assyrianization, Colonialism, Indifference, or Development Policy?», en M. Nissinen (ed.), *Congress Volume Helsinki 2010*, VT.S 148, Leiden, 2012, 21-60.
Berner, C., *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels*, FAT 73, Tubinga, 2010.
Bertholet, A. y Gunkels, H., «Israelitische Literatur»: ThR 10 (1907), 143-153.
Bewer, J. A., *The Literature of the Old Testament in its Historical Development*, Nueva York, 1922.
Beyerle, S., «Die Wiederentdeckung der Apokalyptik in den Schriften Altisraels und des Frühjudentums»: VF 43 (1998), 34-59.
—, «Joseph und Daniel – zwei 'Väter' am Hofe eines fremden Königs», en A. Graupner, H. Delkurt y A. B. Ernst (eds.), *Verbindungslinien*. FS W. H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn, 2000, 1-18.
Bickennan, E. J., *Der Gott der Makkabäer*, Berlín, 1937.
Biddle, M., *A Redaction History of Jer 2:4-4:2*, AThANT 77, Zúrich, 1990.
Biran, H. y Naveh, J., «An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan»: IEJ 43 (1993), 81-98; 45 (1995), 1-18.
Blanco Wißmann, F., «Sargon, Mose und die Gegner Salomos. Zur Frage vorneuassyrischer Ursprünge der Mose-Erzählung»: BN 110 (2001), 42-54.
—, *«Er tat das Rechte...» Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1Kön 12-2Kön 25*, ATANT 93, Zúrich, 2008.
Blenkinsopp, J., *The Structure of P*, CBQ 38 (1976), 275-292.
—, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, The Anchor Bible Reference Library, Nueva York, 1992.
—, «P and J in Genesis 1:1-11:26: An Alternative Hypothesis», en A. B. Beck *et al.* (eds.), *Fortunate the eyes that see*. FS D. N. Freedman, Grand Rapids, 1995, 1-15.
—, «The Formation of the Hebrew Bible Canon: Isaiah as a Test Case», en L. McDonald y J. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody, 2002, 53-67.
—, *Opening the Sealed Book. Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity*, Grand Rapids/Cambridge, 2006.

Blum, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn, 1984.
—, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlín/Nueva York, 1990.
—, «Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?», en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Leuven 1989*, VT.S 43, Leiden, 1991, 46-57.
—, «Jesaja und der *dbr* des Amos. Unzeitgemäße Überlegungen zu Jes 5,25; 9,7-20; 10,1-4»: DBAT 28 (1992/1993), 75-95.
—, «'Amos' in Jerusalem. Beobachtungen zu Am 6,1-7»: *Henoch* 16 (1994), 23-47.
—, «Volk oder Kultgemeinde? Zum Bild des nachexilischen Judentums in der alttestamentlichen Wissenschaft»: KuI 10 (1995), 24-42.
—, «Jesajas prophetisches Testament»: ZAW 108 (1996), 547-568; ZAW 109 (1997), 12-29.
—, «Abraham», en RGG[4] I, Tubinga, 1998, 70-74.
—, «Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen», en J. C. Gertz, K. Schmid y M. Witte (eds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlín *et al.*, 2002, 119-156.
—, «'Formgeschichte' – ein irreführender Begriff?», en H. Utzschneider e Id. (eds.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart, 2006, 85-96.
—, «Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir'Alla. Vorschläge zur Rekonstruktion mit historischkritischen Anmerkungen», en I. Kottsieper *et al.* (eds.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt*. FS Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag, AOAT 350, Münster, 2008a, 573-601.
—, «'Verstehst du dich nicht auf die Schreibkunst...?' Ein weisheitlicher Dialog über Vergänglichkeit und Verantwortung: Kombination II der Wandinschrift vom Tell Deir'Alla», en M. Bauks *et al.* (eds.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie*. FS Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, 2008b, 33-53.
—, «The Jacob Tradition», en C. A. Evans, J. N. Lohr y D. L. Petersen (eds.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, VT. S. 152, 2012, Leiden, 181-211.
Boda, M. J. y Floyd, M. H., *Bringing out the Treasure. Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14*, JSOT.S 370, Londres/Nueva York, 2003.
Bodi, D., *Jérusalem à l'époque perse*, París, 2002.
Bormann, A. von, «Zum Umgang mit dem Epochenbegriff», en T. Cramer (ed.), *Literatur und Sprache im historischen Prozeß*. Vorträge des Deutschen Germanistentages Aachen 1982, Tubinga, 1983, 178-194.
Bosshard-Nepustil, E., *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwöfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*, OBO 154, Friburgo Br., 1997.
—, *Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6-9*, BWANT 165, Stuttgart, 2005.

Bosshard, E. y Kratz, R. G., «Maleachi im Zwölfprophetenbuch»: BN 52 (1990), 27-46.

Brandt, P., *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, BBB 131, Berlín, 2001.

Braulik, G., «'Weisheit' im Buch Deuteronomium», en B. Janowski (ed.), *Weisheit ausserhalb der kanonischen Weisheitsschriften*, VWGTh 10, Gütersloh, 1996, 39-69 = Id., *Studien zum Buch Deuteronomium*, SBAB 24, Stuttgart, 1997, 225-271.

—, «Die sieben Säulen der Weisheit im Buch Deuteronomium», en I. Fischer *et al.* (eds.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen*. FS J. Marböck, BZAW 331, Berlín/Nueva York, 2003, 13-43.

Brekelmans, C. H. W., «Wisdom Influence in Deuteronomy», en M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, BEThL 51, Lovaina, 1979, 28-38.

Brettler, M. Z., «Ideology, History and Theology in 2 Kings XVII 7-23»: VT 39 (1989), 268-282.

—, «Judaism in the Hebrew Bible? The Transition from Ancient Israelite Religion to Judaism»: CBQ 61 (1999), 429-447.

Bringmann, K., *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung*, Gotinga, 1983.

—, *Geschichte der Juden im Altertum. Vom babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart, 2005.

Broshi, M. y Finkelstein, I., «The Population of Palestine in Iron Age II»: BASOR 287 (1992), 47-60.

Budde, K., *Geschichte der althebräischen Litteratur*, Leipzig, 1906.

Burkard, G. y Thissen, H.-J., *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte* 1. Altes und Mittleres Reich, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 1, Münster, 2003.

Carr, D., «Canonization in the Context of Community: An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible», en R. D. Weis e Id. (eds.), *A Gift of God in Due Season*, JSOT.S 225, Sheffield, 1996a, 22-64.

—, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville, 1996b.

—, «Genesis in Relation to the Moses Story. Diachronic and Synchronic Perspectives», en A. Wénin (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, BEThL 155, Lovaina, 2001, 273-295.

—, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Nueva York, 2005.

—, «Mündlich-schriftliche Bildung und der Ursprung antiker Literaturen», en H. Utzschneider y E. Blum (eds.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart, 2006, 183-198.

Carter, C. E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study*, JSOT.S 294, Sheffield, 1999.

Cassel, D., *Geschichte der jüdischen Literatur*, Berlín, I/1872; II/1873.

Chapman, S. B., *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation*, FAT 27, Tubinga, 2000.

Christensen, D., «The Lost Books of the Bible»: *Bible Review* 14 (1998), 24-31.
Clements, R. E., «The Deuteronomic Law of Centralisation and the Catastrophe of 587 BC», en J. Barton y D. J. Reimer (eds.), *After the Exile*. Essays in Honour of Rex Mason, Macon, 1996, 5-25.
—, «A Royal Privilege: Dining in the Presence of the Great King (2Kings 25.27-30)», en R. Rezetko *et al.* (eds.), *Reflection and Refraction*. FS A. G. Auld, VT.S 113, Leiden, 2007, 49-66.
Clifford, R. J., *Proverbs. A Commentary*, OTL, Louisville, 1999.
Clines, D. J. A., «Putting Elihu in His Place. A Proposal for the Relocation of Job 32-37»: JSOT 29 (2004), 243-253.
Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, [2]2000.
—, «Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule», JSJ.S 100, Leiden, 2005.
— y Sterling, G. E. (eds.), *Hellenism in the Land of Israel*, Notre Dame, 2001.
Colpe, C., *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen. Einzelstudien und Versuch einer Zusammenschau*, WUNT 154, Tubinga, 2003.
Coote, R. B., «The Tell Siran Bottle Inscription»: BASOR 240 (1980), 93.
Creelman, H., *An Introduction to the Old Testament Chronologically Arranged*, Nueva York, 1917.
Cross, F. M., «The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History», en Id., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of Religion of Israel*, Cambridge/Londres, 1973, 274-289.
Crüsemann, F., «Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den 'Jahwisten'», en J. Jeremias y L. Perlitt (eds.), *Die Botschaft und die Boten*, Neukirchen-Vluyn, 1981, 11-29.
—, «Das 'portative Vaterland'», en A. y J. Assmann (eds.), *Kanon und Zensur*, Múnich, 1987, 63-79.
—, «*th* – 'Jetzt'. Hosea 4-11 als Anfang der Schriftprophetie», en E. Zenger (ed.), *«Wort Jhwhs, das geschah...» (Hos 1,1). Studien zum Zwölfprophetenbuch*, HBS 35, Friburgo Br., 2002, 13-31.
—, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes,* Múnich, [3]2005.

Dahmen, U., Lange, A. y Lichtenberger, H. (eds.), *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, Neukirchen-Vluyn, 2000.
Davies, G. I., «Were There Schools in Ancient Israel?», en J. Day, R. P. Gordon y H. G. M. Williamson (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*. FS J. A. Emerton, Cambridge, 1995, 199-211.
Day, J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, JSOTSup 265, Sheffield, 2000.
—, «How Many Pre-Exilic Psalms are There?», en Id. (ed.), *In Search of Pre-Exilic Israel*. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar, JSOT.S 406, Londres/Nueva York, 2004, 225-250.

Dearman, J. A., *Property Rights in the Eighth-Century Prophets*, SBL.DS 106, Atlanta, 1988.
—, *Studies in the Mesha inscription and Moab*, Atlanta, 1989.
Deines, R., «The Pharisees Between 'Judaisms' and 'Common Judaism'», en D. A. Carson *et al.* (eds.), *Justification and Variegated Nomism* 1. *The Complexities of Second Temple Judaism*, WUNT II/140, Tubinga, 2001, 443-504.
Delkurt, H., «Grundprobleme alttestamentlicher Weisheit»: VF 36 (1991), 38-71.
Dell, K. J., «How Much Wisdom Literature Has Its Roots in the Pre-Exilic Period?», en J. Day (ed.), *In Search of Pre-Exilic Israel*. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar, JSOT.S 406, Londres/Nueva York, 2004, 251-271.
Dequeker, L., «Darius the Persian and the Reconstruction of the Jewish Temple in Jerusalem (Esr 4,23)», en J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, OLA 55, Lovaina, 1993, 67-92.
—, «Nehemia and the Restoration of the Temple after Exile», en M. Vervenne y J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*. FS C. H. W. Brekelmans, BEThL 133, Lovaina, 1997, 547-567.
Dever, W. G., *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?*, Grand Rapids, 2001.
Diebner, B. J., «Psalm 1 als 'Motto' der Sammlung des kanonischen Psalters», DBAT 23 (1986), 7-45.
—, «The 'Old Testament' – Anti-Hellenistic Literature? – Grundsätzliches ausgehend von Gedanken Niels Peter Lemches oder: Das Grosse Verschweigen...», DBAT 28 (1992/1993), 10-40.
Dietrich, W., *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.*, Biblische Enzyklopädie 3, Stuttgart, 1997.
—, «Deuteronomistisches Geschichtswerk», en RGG[4] II, Tubinga, 1999, 688-692.
—, *David. Der Herrscher mit der Harfe*, BG 14, Leipzig, 2006.
— y Naumann, T., *Die Samuelbücher*, EdF 287, Darmstadt, 1995.
Dijkstra, M., «'As for the Other Events....'. Annals and Chronicles in Israel and in the Ancient Near East», en R. P. Gordon y J. C. de Moor (eds.), *The Old Testament in Its World*. Papers Read at the Winter Meeting, January 2003, OTS 52, Leiden, 2005, 14-44.
Dodd, C. H., *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1935; trad. esp., *Las parábolas del Reino*, Madrid, 2001.
Donner, H., *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*, SHAW. Ph.-h. Kl. 2, Heidelberg, 1976.
—, «Der Redaktor. Überlegungen zum vorkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift»: *Henoch* 2 (1980), 1-30 = Id., *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten*, BZAW 224, Berlín/Nueva York, 1994, 259-285.
—, «Jesaja LVI 1-7: Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons – Implikationen und Konsequenzen», en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Salamanca*, VT.S 36, Leiden, 1985, 81-95 = Id., *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten*, BZAW 224, Berlín/Nueva York, 1994, 165-179.

—, «Der verläßliche Prophet. Betrachtungen zu I Makk 14,41ff und zu Ps 110», en Id., *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten*, BZAW 224, Berlín/Nueva York, 1994, 213-223.
—, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, GAT 4/1.2, Gotinga, [3]2000/2001.
Dozeman, T. y Schmid, K. (eds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, SBL.SS 34, Atlanta, 2006.
—, Schmid, K. y Schwartz, B. J. (eds.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, FAT 78, Tubinga, 2011.
Drenkhahn, R., *Die Elephantine-Stele des Sethnacht und ihr historischer Hintergrund*, ÄA 36, Wiesbaden, 1980.
Droysen, J. G., *Geschichte des Hellenismus* [1836-1843], ed. de E. Bayer, Basel, 1952/1953.
Duhm, B., *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt*, HKAT III/1, Gotinga, 1892.
—, *Das Buch Jeremia*, KHC XI, Tubinga/Leipzig, 1901.
—, *Die Psalmen*, HAT 14, Friburgo Br., [2]1922.
Durand, X., *Des Grecs en Palestine au III[e] siècle avant Jésus-Christ. Le dossier syrien des archives de Zénon de Caunos (261-252)*, Cahiers de la Revue Biblique, 38, París, 1997.
Dürrfuß, E. M., *Mose in den Chronikbüchern. Garant theokratischer Zukunftserwartung*, BZAW 219, Berlín/Nueva York, 1994.

Ebeling, G., *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, UTB 446, Tubinga, 1972.
Eberhardt, G., *JHWH und die Unterwelt, Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament*, FAT 11/23, Tubinga, 2007.
Eberhart, C., *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*, WMANT 94, Neukirchen-Vluyn, 2002.
Edelman, D. (ed.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms*, CBET 13, Kampen, 1995.
—, *The Origins of the «Second» Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Yehud*, Londres, 2005.
Edzard, D. O., Röllig, W. y von Schuler, E., «Literatur»: RIA VII (1987-1990), 35-75.
Ehring, C., *Die Rückkehr JHWHs. Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jesaja 40, 1-11, Jesaja 52, 7-10 und verwandten Texten*, WMANT 116, Neukirchen-Vluyn, 2007.
Ehrlich, C. S., *The Philistines in Transition. A History from ca. 1000-730 B.C.E.*, SHANE 10, Leiden, 1996.
—, (ed.), *From an Antique Land: An Introduction to Ancient Near Eastern Literature*, Lanham, 2009.
Eißfeldt, O., «Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie» [1926], en Id., *Kleine Schriften* I, Tubinga, 1962, 105-114.

Elliger, K., *Leviticus*, HAT 1/4, Tubinga, 1966.
Emerton, J. A., «The Hebrew Language», en A. D. H. Mayes (ed.), *Text and Context*, Oxford, 2000, 171-199.
Emmendörffer, M., *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur*, FAT 21, Tubinga, 1998.
Engnell, I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, 1943, Oxford, [2]1967.
Ernst, A. B., *Weisheitliche Kultkritik. Zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts*, BThSt 23, Neukirchen-Vluyn, 1994.
Eynikel, E., *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, OTS 33, Leiden, 1996.

Fabry, H.-J., «Qumran», en NBL Lfg. 12, Zúrich/Düsseldorf, 1998, 230-259.
— «Die Handschriften vom Toten Meer und ihre Bedeutung für den Text der Hebräischen Bibel», en U. Dahmen, H. Stegemann y G. Stemberger (eds.), *Qumran – Bibelwissenschaften – Antike Judaistik*, Paderborn, 2006, 11-29.
Falkenstein, A., «Fluch über Akkade»: ZA 57 (1965), 43-124.
Finkelstein, I., «The Archaeology of the United Monarchy. An Alternative View»: *Levant* 28 (1996), 177-187.
—, *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel*, SBL Ancient Near Eastern Monographs 5, Atlanta, 2013.
— y Silberman, N. A., *The Bible Unearthed*, Nueva York, 2001.
— y Silberman, N. A., *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition Israel*, Nueva York, 2006.
Fischer, A. A., *Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1-5*, BZAW 335, Berlín/Nueva York, 2004.
—, «Die literarische Entstehung des Großreiches Davids und ihr geschichtlicher Hintergrund. Zur Darstellung der Kriegs-Chronik in 2Sam 8,1-14(15)», en U. Becker y J. van Oorschot (eds.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung und Geschichtsüberlieferung im antiken Israel*, ABG 17, Leipzig, 2005, 101-128.
Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1985.
Fitzgerald, A., «The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the OT»: CBQ 34 (1972), 403-416.
—, «BTLWT and BT as Titles for Capital Cities»: CBQ 37 (1975), 167-183.
Fleming, D., *The Legacy of Israel in Judah's Bible. History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*, Cambridge, 2012.
Flint, P. W. (ed.), *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation*, Grand Rapids/Cambridge, 2001.
Fohrer, G., *Erzähler und Propheten im Alten Testament. Geschichte der israelitischen und frühjüdischen Literatur*, UTB 1547, Heidelberg, 1989.
Fox, M. V., «The Social Location of the Book of Proverbs», en Id. *et al.* (eds.), *Texts, Temples, and Traditions*, FS M. Haran, Winona Lake, 1996, 227-239.

—, *Proverbs 1-9. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 18A, Nueva York, 2000.

Frei, P. y Koch, K., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, OBO 337, Friburgo Br., ²1996.

Frevel, C., *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift*, HBS 23, Friburgo Br., 2000.

— (ed.), *Medien im antiken Palästina. Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie*, FAT II/10, Tubinga, 2005.

Fritz, V., «Philister und Israel», en TRE 26, Berlín/Nueva York, 1996a, 518-523.

—, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jh.v. Chr.*, BE 2, Stuttgart, 1996b.

Frymer-Kensky, T., «Israel», en R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Law* 2, HdO 72/2, Leiden, 2003, 975-1046.

Fuchs, S. A., *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Gotinga, 1994.

Fürst, J., *Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums*, Leipzig, I/1867 y II/1870.

Galil, G., *The Chronology of the Kings of Israel and Judah*, SHCANE 9, Leiden, 1996.

—, «The Chronological Framework of the Deuteronomistic History»: Bib. 85 (2004), 413-421.

Galter, H., «Sargon der Zweite. Über die Wiederinszenierung von Geschichte», en R. Rollinger y B. Truschnegg (eds.), *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante*. FS P. W. Haider, Stuttgart, 2006, 279-302.

Gärtner, J., *Jesaja 66 und Sacharja 14 als Summe der Prophetie. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Abschluss des Jesaja- und Zwölfprophetenbuches*, WMANT 114, Neukirchen-Vluyn, 2006.

Gauger, J.-D., «Antiochos III. und Artaxerxes. Der Fremdherrscher als Wohltäter»: JSJ 38 (2007), 196-225.

Gehrke, H.-J., *Geschichte des Hellenismus*, Múnich, 1990.

Gelin, A., «La question des 'relectures' bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante», en *Sagra Pagina. Miscellanea Biblica* 1. Congressus Internationalis Catholici de re biblica, BEThL 12/13, Lovaina, 1959, 303-315.

Geoghegan, J. C., «'Until This Day' and the Preexilic Redaction of the Deuteronomistic History»: JBL 122 (2003), 201-227.

—, «The Time, Place and Purpose of the Deuteronomistic History. The Evidence of 'Until This Day'»: BJSt 347, Providence, 2006.

Gerhards, M., *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterlichen Tetrateuch*, WMANT 109, Neukirchen-Vluyn, 2006.

Gerstenberger, E. S., *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart, 2001.

—, «Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.», en *Biblische Enzyklopädie* 8, Stuttgart, 2005.

Gertz, J. C., «Die Stellung des kleinen geschichtlichen Credos in der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch», en R. G. Kratz y

H. Spieckermann (eds.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium*. FS L. Perlitt, FRLANT 190, Gotinga, 2000a, 30-45.
—, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung*, FRLANT 189, Gotinga, 2000b.
—, «Beobachtungen zu Komposition und Redaktion in Exodus 32-34», en M. Köckert y E. Blum (eds.), *Gottes Volk am Sinai*, VWGTh 18, Gütersloh, 2001, 88-106.
—, «Mose und die Ursprünge der jüdischen Religion»: ZThK 99 (2002), 3-20.
—, «Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos», en F. Sedlmeier (ed.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*. FS R. Mosis, Wurzburgo, 2003, 153-170.
—, «Konstruierte Erinnerung. Alttestamentliche Historiographie im Spiegel von Archäologie und literarhistorischer Kritik am Fallbeispiel des salomonischen Königtums»: BThZ 21 (2004), 3-29.
—, «Beobachtungen zum literarischen Charakter und zum geistesgeschichtlichen Ort der nichtpriesterschriftlichen Sintfluterzählung», en M. Beck y U. Schorn (eds.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum*. FS H. C. Schmitt, BZAW 370, Berlín/Nueva York, 2006, 41-57.
— (ed.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, UTB 2745, Gotinga, [4]2010.
—, Schmid, K. y Witte, M. (eds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 215, Berlín/Nueva York, 2002.
Gesche, P., *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.*, AOAT 275, Kevelaer, 2001.
Gese, H., «Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch»: ZThK 70 (1973), 20-49 = Id., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, BevTh 64, Múnich, 1974, 202-230.
Gieselmann, B., «Die sogenannte josianische Reform in der gegenwärtigen Forschung»: ZAW 106 (1994), 223-242.
Gnuse, R., «Spilt Water – Tales of David (2Sam 23:13-17) and Alexander (Arrian, *Anabasis of Alexander* 6.26.1-3)»: SJOT 12 (1998), 233-248.
Goldenstein, J., *Das Gebet der Gottesknechte. Jesaja 63,7-64,11 im Jesajabuch*, WMANT 92, Neukirchen-Vluyn, 2001.
Goldman, Y., «Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie», OBO 118, Friburgo/Gotinga, 1992.
Goldstein, J., *Peoples of an Almighty God. Competing Religions in the Ancient World*, AncB Reference Library, Nueva York, 2002.
Gordon, R. P., «'Comparativism' and the God of Israel», en R. P. Gordon y J. C. de Moor (eds.), *The Old Testament in Its World*. Papers Read at the Winter Meeting, January 2003, OTS 52, Leiden, 2005, 45-67.
Gorg, M., *Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten. Von den Anfängen bis zum Exil*, Darmstadt, 1997.
Gottwald, N. K., *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Minneapolis, 1985.

Goulder, M., *The Psalms of the Sons of Korah*, JSOT.S 20, Sheffield, 1982.
Grabbe, L. L., «Reconstructing History from the Book of Ezra», en P. R. Davies (ed.), *Second Temple Studies* 1. *Persian Period*, JSOT.S 177, Sheffield, 1991, 98-106.
—, *Judaic Religion in the Second Temple Period. Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, Londres/Nueva York, 2000.
—, «Mighty Oaks from (Genetically Manipulated?) Acorns Grow: The Chronicle of the Kings of Judah as a Source of the Deuteronomistic History», en R. Rezetko *et al.* (eds.), *Reflection and Refraction*. FS A. G. Auld, VT.S 113, Leiden, 2007, 155-173.
— (ed.), *«Like a Bird in a Cage». The Invasion of Sennacherib in 701 B.C.E.*, JSOT.S 363/ESHM 4, Londres/Nueva York, 2003.
Greenstein, E., «The Poem of Wisdom in Job 28 in Its Conceptual and Literary Contexts», en E. van Wolde (ed.), *Job 28. Cognition in Context*, Leiden, 2003, 253-280.
Groß, W., «Israels Hoffnung auf die Erneuerung des Staates», en J. Schreiner (ed.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen*, QD 110, Friburgo Br., 1987, 87-122 = Id., *Studien zur Priesterschrift und alttestamentlichen Gottesbildern*, SBAB 30, Stuttgart, 1999, 65-96.
Grünwaldt, K., *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, BBB 85, Fráncfort M., 1992.
Guillaume, P., *Waiting for Josiah. The Judges*, JSOT.S 385, Londres, 2004.
Gumbrecht, H.-U. y Link-Heer, U. (eds.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*, stw 486, Fráncfort M., 1985.
Gunkel, H., «Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte»: OLZ 27 (1906a), 1797-1800, 1861-1866.
—, «Die israelitische Literatur», en P. Hinneberg (ed.), *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*, Berlín, 1906b, 51-102; reed., Leipzig, 1925 = Darmstadt, 1963.
—, *Reden und Aufsätze*, Gotinga, 1913.
Gunneweg, A. H. J., *Nehemia*, KAT, Gütersloh, 1987.

Haag, E., «Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.», en *Biblische Enzyklopädie* 9, Stuttgart, 2003.
Haas, V., *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*, Berlín/Nueva York, 2006.
Hagedorn, A. C., «'Who Would Invite a Stranger from Abroad?'. The Presence of Greeks in Palestine in Old Testament Times», en R. P. Gordon y J. C. de Moor (eds.), *The Old Testament in Its World*. Papers Read at the Winter Meeting, January 2003, OTS 52, Leiden, 2005, 68-93.
Hahn, F., *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung*, BThSt 36, Neukirchen-Vluyn, 1998.
Hahn, J. (ed.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung*, WUNT 147, Tubinga, 2002.

Halbe, J., *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26*, FRLANT 114, Gotinga, 1975.
Hallo, W. W., «Toward a History of Sumerian Literature», en *Sumeriological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen*, Assyriological Studies 20, Chicago, 1976, 123-157.
Halpern, B. y Vanderhooft, D. S., «The Editions of Kings in the 7th-6th Centuries B.C.E.»: HUCA 62 (1991), 179-244.
Haran, M., «On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel», en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Jerusalem 1986*, VT.S 40, Leiden, 1988, 81-95.
—, «The Books of the Chronicles of 'the Kings of Judah' and of 'the Kings of Israel': What Sort of Books Were They?»: VT 49 (1999), 156-164.
Hardmeier, C., *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40*, BZAW 187, Berlín/Nueva York, 1990.
—, «Geschichtsdivinatorik und Zukunftsheuristik im schriftprophetischen Diskurs (Jesaja 9,7-10,27). Eine exegetische sowie geschichts- und religionsphilosophisch reflektierte Studie zu den Jesajadiskursen in Jesaja 1-11», en F. Bezner y H.-J. Hölkeskamp (eds.), *Diesseits von Geschichte und Gedächtnis. Vormoderne (Re-)konstruktion von Vergangenheit als kulturwissenschaftliche Herausforderung*, Colonia/Weimar, 2007.
Harris, W. V., *Ancient Literacy*, Cambridge/Londres, 1989.
Hartenstein, F., *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition*, WMANT 75, Neukirchen-Vluyn, 1997.
—, «Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990»: VF 48 (2003a), 2-28.
—, «'Der im Himmel thront, lacht' (Ps 2,4). Psalm 2 im Wandel religions- und theologiegeschichtlicher Kontexte», en D. Sänger (ed.), *Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität*, BThSt 67, Neukirchen-Vluyn, 2004, 148-188.
—, «'Schaffe mir Recht, JHWH!' (Psalm 7,9). Zum theologischen und anthropologischen Profil der Teilkomposition Psalm 3-14», en E. Zenger (ed.), *The Composition of the Book of Psalms*, BETL 238, Lovaina, 2010, 229-258.
—, *Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit*, BTSt 74, Neukirchen-Vluyn, 2011.
— y Janowski, B., «Psalmen/Psalter I.-III.», en RGG[4] VI, Tubinga, 2003b, 1762-1777.
Hausmann, J., *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit*, FAT 7, Tubinga, 1995.
Heaton, E. W., *The School Tradition of the Old Testament*, Oxford, 1994.
Hekk, W., *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, ÄA 5, Wiesbaden, [2]1971.
Hempel, J., *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, Wildpark-Potsdam, 1930.

Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10, Tubinga, [3]1988.
—, «Die Septuaginta als 'christliche Schriftensammlung', ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons», en W. Pannenberg y Th. Schneider (eds.), *Verbindliches Zeugnis* I. *Kanon – Schrift – Tradition*, DiKi 7, Friburgo/Gotinga, 1992, 34-127 = Id. y A. M. Schwemer (eds.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, WUNT 72, Tubinga, 1994, 182-284.
Herder, J. G., *Vom Geist der Ebräischen Poesie (1782-83)*, 2 vols., Gotha, 1890.
Hermisson, H.-J., «Weisheit», en H. J. Boecker *et al.*, *Altes Testament*, Neukirchen-Vluyn, [5]1996, 200-226.
—, «Deuterojesaja», en RGG[4] II, Tubinga, 1999, 684-688.
—, *Alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte Israels*, THLZ. F 1, Leipzig, 2000.
Hertzberg, H. W., «Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments», en *Werden und Wesen des Alten Testaments*, BZAW 66, Berlín, 1936, 110-121 = Id., *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*, Gotinga, 1962, 69-80.
Hess, R. S., «Literacy in Iron Age Israel», en V. P. Long *et al.* (eds.), *Windows into Old Testament History. Evidence, Argument, and the Crisis of «Biblical Israel»*, Grand Rapids, 2002, 82-102.
—, «Writing about Writing: Abecedaries and Evidence for Literacy in Ancient Israel»: VT 56 (2006), 342-346.
Hezser, C., *Jewish Literacy in Roman Palestine*, TSAJ 81, Tubinga, 2001.
Hjelm, I., «What Do Samaritans and Jews Have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies»: CBR 3 (2004), 9-59.
Höffken, P., «Eine Bemerkung zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Dtn 6,4»: BZ 28 (1984), 88-93.
—, «Das EGO des Weisen, Subjektivierungsprozesse in der Weisheitsliteratur»: ThZ 41 (1985), 121-134.
—, «Zum Kanonbewusstsein des Josephus Flavius in Contra Apionem und in den Antiquitates»: JSJ 32 (2001), 159-177.
Hofmann, N. J., «Die 'nacherzählte' Bibel. Erwägungen zum sogenannten 'Rewritten-Bible-Phänomen'»: *Salesianum* 62 (2000), 3-17.
Hoftijzer, J. y Kooj, G. van der, *Aramaic text from Deir 'Alla*, 1976.
Hölbl, G., *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt, 1994.
—, «Zur Legitimation der Ptolemäer als Pharaonen», en R. Gundlach y C. Raedler (eds.), *Selbstverständnis und Realität*. Akten des Symposiums zur Ägyptischen Königsideologie in Mainz, 15.-17. 6. 1995, AAT 36 = *Beiträge zur (alt)ägyptischen Königsideologie* 1, Wiesbaden, 1997, 21-34.
Holloway, S. W., «Assyria and Babylonia in the Tenth Century B.C.E.», en L. K. Handy (ed.), *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millenium*, SHCANE 11, Leiden, 1997, 202-216.
Hölscher, G., «Komposition und Ursprung des Deuteronomiums»: ZAW 40 (1922), 161-255.

Horowitz, W., Oshima, T. y Sanders, S., «A Bibliographical List Of Cuneiform Inscriptions From Canaan, Palestine/Philistia, and the Land Of Israel»: JAOS 122 (2002), 753-766.
Hossfeld, F.-L., *Der Dekalog. Seine späte Fassung, die originale Komposition und seine Vorstufen*, OBO 35, Friburgo/Gotinga, 1982.
— y Zenger, E., *Ps 1-50*, NEB, Wurzburgo, 1993.
— y Zenger, E., *Psalmen 51-100*, HThK AT, Friburgo Br., 2000.
Houtman, C., *Das Bundesbuch. Ein Kommentar*, DMOA 24, Leiden, 1997.
Huber, M., *Gab es ein davidisch-salomonisches Grossreich? Forschungsgeschichte und neuere Argumentationen aus der Sicht der Archäologie*, SBB 63, Stuttgart, 2010.
Hupfeld, H., *Ueber Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung nebst einer Uebersicht ihrer Geschichte und Literatur*, Marburgo, 1844.
Hurowitz, V., *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, JSOT.S 115/ASOR. MS 5, Sheffield, 1992.
Hurvitz, A., «Can Biblical Texts Be Dated Linguistically? Chronological Perspectives in the Historical Study of Biblical Hebrew», en A. Lemaire y M. Sæbø (eds.), *Congress Volume Oslo 1998*, VT.S 80, Leiden, 2000, 143-160.
Hutzli, J., *Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische und literarische Analyse von 1. Samuel 1-2 unter Berücksichtigung des Kontextes*, AThANT 89, Zúrich, 2007.
Huwyler, B., *Jeremia und die Völker. Untersuchungen zu den Völkersprüchen in Jeremia 46-49*, FAT 20, Tubinga, 1997.

Jamieson-Drake, D. W., *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archaeological Approach*, JSOT.S 109/SWBA 9, Sheffield, 1991.
Janowski, B., «'Ich will in eurer Mitte wohnen'. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie», en L. Baldermann *et al.* (eds.), *Der eine Gott der beiden Testamente*, JBTh 2, Neukirchen-Vluyn, 1987, 165-193 = Id., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, 1993, 119-147.
—, «Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des 'Tun-Ergehen-Zusammenhangs'»: ZThK 91 (1994), 247-271 = Id., *Die rettende Gerechtigkeit, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 2, Neukirchen-Vluyn, 1999, 167-191.
—, «JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit», en J. Mehlhausen (ed.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh, 1995, 214-241 = Id., *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 2, Neukirchen-Vluyn, 1999, 192-219.
—, «Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die judäische Königsideologie», en E. Otto y E. Zenger (eds.), *«Mein Sohn bist du» (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen*, SBS 192, Stuttgart, 2002a, 94-134.
—, «Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie», en O. Keel y E. Zenger (eds.), *Gottesstadt und*

Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, QD 191, Friburgo Br., 2002b, 24-68.
—, «Der andere König. Psalm 72 als Magna Charta der judäischen Königsideologie», en M. Gielen y J. Kügler (eds.), *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz*. FS H. Merklein, Stuttgart, 2003a, 97-112.
—, «Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis», en F. Avemarie y H. Lichtenberger (eds.), *Auferstehung — Resurrection*. The Fourth Durham-Tübingen, Research Symposium Ressurection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September, 1999), WUNT 135, Tubinga, 2001, 3-45 = Id., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3, Neukirchen-Vluyn, 2003b, 201-243.
—, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, 2003c.
—, «Kanon und Sinnbildung. Perspektiven des Alten Testaments», en F. Hartenstein *et al.* (ed.), *Schriftprophetie*. FS J. Jeremias, Neukirchen-Vluyn, 2004, 15-36.
—, «Sehnsucht nach Unsterblichkeit. Zur Jenseitshoffnung in der weisheitlichen Literatur»: BiKi 61 (2006), 34-39.
Japhet, S., «The Supposed Common Autorship of Chronicles and Ezra-Nehemia Investigated Anew»: VT 18 (1968), 332-372.
—, «The Temple in the Restoration Period: Reality and Ideology»: USQR 34 (1991), 195-251.
—, «Chronikbücher», en RGG[4] II, Tubinga, 1999, 344-348.
—, «1 Chronik», en HThK. AT, Friburgo Br., 2002.
—, «Periodization: Between History and Ideology. The Neo-Babylonian Period in Biblical Historiography», en O. Lipschits y J. Blenkinsopp (eds.), *Judah and Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, 2003, 75-89.
Japp, U., *Beziehungssinn. Ein Konzept der Literaturgeschichte*, Fráncfort M., 1980.
Jauss, H. R., Literaturgeschichte als Provokation, Fráncfort M., [2]1970.
Jeremias, J., *Der Prophet Hosea*, ATD 24/1, Gotinga, 1983.
—, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe–König–Psalmen*, FRLANT 141, Gotinga, 1987.
—, «Amos 3-6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches»: ZAW 100 Suppl. (1988), 123-138.
—, «Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament», en J. Hausmann y H.-J. Zobel (eds.), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*. FS H. D. Preuß, Stuttgart, 1992, 309-320.
—, «Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie»: ThLZ 119 (1994), 485-494.
—, *Der Prophet Amos*, ATD 24/2, Gotinga, 1995.
—, *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton*, FAT 13, Tubinga, 1996.

—, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, ATD 24/3, Gotinga, 2007.
— y Hartenstein, F., «'JHWH und seine Aschera'. 'Offizielle Religion' und 'Volksreligion' zur Zeit der klassischen Propheten», en B. Janowski y M. Köckert (eds.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, VWGTh 15, Gütersloh, 1999, 79-138.
Jericke, D., «Die Geburt Isaaks – Gen 21,1-8»: BN 88 (1997), 31-37.
Joannès, F. y Lemaire, A., «Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique (collection Sh. Moussaïeff)»: *Trans* 17 (1999), 17-34.
Job, J. B., *Jeremiah's Kings. A Study of the Monarchy in Jeremiah*, Aldershot, 2006.
Johanning, K., *Der Bibel-Babel-Streit. Eine forschungsgeschichtliche Studie*, EHS.T XXIII/343, Fráncfort M., 1988.
Joosten, J., «Pseudo-Classicisms in Late Biblical Hebrew, in Ben Sira, and in Qumran Hebrew», en T. Muraoka y J. F. Elwolde (eds.), *Sirach, Scrolls, and Sages*. Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and Mishnah, Held at Leiden University, 15-17 December 1997, StDJ 33, Leiden, 1999, 146-159.

Kaiser, O., «Literaturgeschichte, Biblische I», en TRE 21, Berlín/Nueva York, 1991, 306-337.
—, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments* 1. *Die erzählenden Werke*, Gütersloh, 1992.
—, *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments* 3. *Die poetischen und weisheitlichen Werke*, Gütersloh, 1994.
—, *Die alttestamentlichen Apokryphen. Eine Einleitung in Grundzügen*, Gütersloh, 2000a.
—, *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*, fzb 90, Wurzburgo, 2000b.
—, *Der Gott des Alten Testaments: Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments* 1. *Grundlegung*, UTB 1747, Gotinga, 1993; 2. *Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen*, UTB 2024, Gotinga, 1998; 3. *Jahwes Gerechtigkeit*, UTB 2392, Gotinga, 2003.
—, *Zwischen Reaktion und Revolution: Hermann Hupfeld (1796-1866) – ein deutsches Professorenleben*, AAWG 111/268, Gotinga, 2005.
Kautzsch, E., *Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums nebst Zeittafeln zur Geschichte der Israeliten und anderen Beigaben zur Erklärung des alten Testaments*, Friburgo/Leipzig, 1897.
Keel, O., «Der Bogen als Herrschaftssymbol. Einige unveröffentlichte Skarabäen aus Israel und Ägypten zum Thema 'Jagd und Krieg'»: ZDPV 93 (1977), 141-177.
—, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Hiob 38-41 vor dem Hintergrund zeitgenössischer Bildkunst*, FRLANT 121, Gotinga, 1978.
—, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn/Zúrich, ^{4}1984.

—, «Fern von Jerusalem. Frühe Jerusalemer Kulttraditionen und ihre Träger und Trägerinnen», en F. Hahn *et al.* (eds.), *Zion – Ort der Begegnung*. FS L. Klein, BBB 90, Bodenheim, 1993, 439-502.
—, «Sturmgott – Sonnengott – Einziger. Ein neuer Versuch, die Entstehung des judäischen Monotheismus historisch zu verstehen»: BiKi 49 (1994), 82-92.
—, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina, Israel. Einleitung*, OBO. SA 10, Friburgo/Gotinga, 1995.
—, «Die kultischen Massnahmen Antiochus' IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch? Eine Skizze», en Id. y U. Staub, *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, OBO 178, Friburgo/Gotinga, 2000, 87-121.
—, «Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempels», en Id. y E. Zenger (eds.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*, QD 191, Friburgo Br., 2002, 9-23.
—, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, OLB VI, 1, Gotinga, 2007.
— y Uehlinger, C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Friburgo Br., [5]2001.
Keller, C. A., Reseña de G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I: ThZ 14 (1958), 306-309.
Kepper, M., *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit*, BZAW 280, Berlín/Nueva York, 1999.
Kessler, R., *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil*, VT.S 47, Leiden, 1992.
—, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt, 2006.
Kinet, D., *Geschichte Israels*, NEB.EB 2, Wurzburgo, 2001.
Kirkpatrick, P. G., *The Old Testament and Folklore Study*, JSOT.S 62, Sheffield, 1988.
Klatt, W., *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, FRLANT 100, Gotinga, 1969.
Kleer, M., *«Der liebliche Sänger der Psalmen Israels». Untersuchungen zu David als Richter und Beter der Psalmen*, BBB 108, Fráncfort M., 1996.
Klijn, A. F. J., «A Library of Scriptures in Jerusalem?», en K. Treu (ed.), *Studia Codicologica*, TU 124, Berlín, 1977, 265-272.
Klostermann, A., «Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz»: ZLThK 38 (1877), 401-445 (reed. en Id., *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*, Leipzig, 1893, 368-418).
—, «Schulwesen im Alten Israel», en N. Bonwetsch (ed.), *FS. Th. Zahn*, Leipzig, 1908, 193-232.
Knauf, E. A., «Hiobs Heimat»: WO 19 (1988a), 65-83.
—, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jt. v. Chr.*, ADPV, Wiesbaden, 1988b.

—, «War ‘Biblisch-Hebräisch’ eine Sprache? – Empirische Gesichtspunkte zur linguistischen Annäherung an die Sprache der althebräischen Literatur»: ZAH 3 (1990), 11-23.
—, «The Cultural Impact of Secondary State Formation: The Cases of the Edomites and the Moabites», en P. Bienkowski (ed.), *Early Edom and Moab*, SAM 7, Sheffield, 1992, 47-54.
—, *Die Umwelt des Alten Testaments*, NSK.AT 29, Stuttgart, 1994.
—, «*Audiatur et altera pars*. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion»: BiKi 53 (1998), 118-126.
—, «Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten», en T. Römer (ed.), *The Future of Deuteronomistic History*, BEThL 147, Lovaina, 2000a, 101-118.
—, «Jerusalem in the Late Bronze and Early Iron Periods. A Proposal»: *Tel Aviv* 27 (2000b), 73-89.
—, «Kinneret und Naftali», en A. Lemaire y M. Sæbø (eds.), *Congress Volume Oslo 1998*, VT.S 80, Leiden, 2000c, 219-233.
—, «Psalm LX und Psalm CVIII»: VT 50 (2000d), 55-65.
—, «The ‘Low Chronology’ and How not to Deal with It»: BN 101 (2000e), 56-63.
—, «Wie kann ich singen im fremden Land? Die ‘babylonische Gefangenschaft’ Israels»: BiKi 55 (2000f), 132-139.
—, «Israel II. Geschichte», en RGG[4] IV, Tubinga, 2001a, 284-293.
—, «Israel und seine Nachbarn in Syrien-Palästina», en RGG[4] IV, Tubinga, 2001b, 313 ss.
—, «Hezekiah or Manasseh? A Reconsideration of the Siloam Tunnel and Inscription»: *Tel Aviv* 28 (2001c), 281-287.
—, «701: Sennacherib at the Berezina», en L. L. Grabbe (ed.), *«Like a Bird in a Cage». The Invasion of Sennacherib in 701 B.C.E.*, JSOT.S 363/ESHM 4, Sheffield, 2003, 141-149.
—, «Les milieux producteurs de la Bible hebraïque», en T. Römer *et al.* (eds.), *Introduction à l’Ancien Testament*, MoBi 49, Ginebra, 2004a, 49-60.
—, *Review of K. Koenen, Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*», OBO 192, Friburgo Br./Gotinga, 2003 = RBL 10 (2004b), http://www.bookreviews.org/pdf/3813_3765.pdf.
—, «Der Text als Artefakt», en J. Barton *et al.* (eds.), *Das Alte Testament und die Kunst*, ATM 15, Münster, 2005a, 51-66.
—, «The Glorious Days of Manasseh», en L. L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings*, LBHOTS 393/ESHM 5, Londres/Nueva York, 2005b, 164-188.
—, «Bethel. The Israelite Impact on Judean Language and Literature», en O. Lipschits y M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, 2006, 291-349.
Knibb, M. A. (ed.), *The Septuagint and Messianism*, BEThL 195, Lovaina, 2006.
Knohl, I., *The Divine Symphony. The Bible’s Many Voices*, Filadelfia, 2003.
—, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis, 1995.

Knoppers, G., *Two Nations Under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies*, HSM 52/53, Atlanta, 1993/1994.
—, «Revisiting the Samarian Question in the Persian Period», en O. Lipschits y M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, 2006, 265-289.
—, *Jews and Samaritans. The Origins and History of Their Early Relations*, Nueva York, 2013.
Knox, B. M. W., «Silent Reading in Antiquity»: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9 (1968), 421-435.
Koch, C., *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament*, BZAW 383, Berlín/Nueva York, 2008.
Koch, K., *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, Neukirchen-Vluyn, 1964, [5]1989.
—, «Einleitung», en Id. y J. M. Schmidt (eds.), *Apokalyptik*, WdF 365, Darmstadt, 1982, 1-29 = Id., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze* 3, Neukirchen-Vluyn, 1996, 109-133.
—, *Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie* II. *Altes Testament*, TRE 12, Berlín/Nueva York, 1984a, 569-586.
—, «Weltordnung und Reichsidee im alten Iran», en P. Frei e Id., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, OBO 55, Friburgo/Gotinga, 1984b, 45-119.
—, «P – kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung»: VT 37 (1987), 446-467.
—, «Weltgeschichte und Gottesreich im Danielbuch und die iranischen Parallelen», en R. Liwak y S. Wagner (eds.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel*. FS S. Hermann, Stuttgart, 1991, 189-205.
—, «Monotheismus und Angelologie», en W. Dietrich y M. A. Klopfenstein (eds.), *Ein Gott allein? Jahweverehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, OBO 139, Friburgo/Gotinga, 1994, 565-581.
—, «Ist Daniel auch unter den Profeten?», en Id., *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch. Gesammelte Aufsätze* 2, Neukirchen-Vluyn, 1995, 1-15.
—, «Esra/Esrabücher I. II.», en RGG[4] II, Tubinga, 1999, 1581-1586.
Köckert, M., *Vätergott und Vaterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*, FRLANT 142, Gotinga, 1988.
—, «Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels»: BThZ 15 (1998), 137-175.
—, «Die Theophanie des Wettergottes Jahwe in Psalm 18», en T. Richter *et al.* (eds.), *Kulturgeschichten*. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag, Saarbrücken, 2001, 209-226.
—, «Wie kam das Gesetz an den Sinai?», en C. Bultmann *et al.* (eds.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments*. FS R. Smend, Gotinga, 2002, 13-27.
—, «Elia. Literarische und religionsgeschichtliche Probleme in 1Kön 17-18», en M. Oeming y K. Schmid (eds.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, AThANT 82, Zúrich, 2003a, 111-144.

—, «War Jakobs Gegner in Gen 32,23-33 ein Dämon?», en A. Lange *et al.* (eds.), *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt. Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of Their Environment*, Tubinga, 2003b, 160-181.
—, *Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament*, FAT 43, Tubinga, 2004.
—, «Wandlungen Gottes im antiken Israel»: BThZ 22 (2005), 3-36.
—, «'Gibt es keinen Gott in Israel?'. Zum literarischen, historischen und religionsgeschichtlichen Ort von IIReg 1», en M. Beck y U. Schorn (eds.) *Auf dem Weg zur Endgestalt von Gen-II Reg*. FS H. C. Schmitt, BZAW 370, Berlín/Nueva York, 2006a, 253-271.
—, «Die Geschichte der Abrahamüberlieferung», en A. Lemaire (ed.), *Congress Volume Leuven 2004*, VT.S 109, Leiden, 2006b, 103-127.
—, *Die Zehn Gebote*, Múnich, 2007.
—, Becker, U. y Barthel, J., «Das Problem des historischen Jesaja», en I. Fischer *et al.* (eds.), *Prophetie in Israel*. Beiträge des Symposiums «Das Alte Testament und die Kultur der Moderne» anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971), Altes Testament und Moderne 11, Münster, 2003, 105-135.
Koenen, K., *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie*, WMANT 62, Neukirchen-Vluyn, 1990.
—, *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, OBO 192, Friburgo Br./Gotinga, 2003.
Köhlmoos, M., *Weisheit/Weisheitsliteratur* II, TRE 35, Berlín/Nueva York, 2003, 486-497.
—, «Die übrige Geschichte». Das 'Rahmenwerk' als Grunderzählung der Königebücher», en S. Lubs *et al.* (eds.), *Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs*. FS C. Hardmeier, ABG 28, Leipzig, 2007, 216-231.
Kolb, A., *Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich*, Klio NF 2, Berlín, 2000.
Kooij, A. van der, «Canonization of Hebrew Books Kept in the Temple of Jerusalem», en Id. y K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization*. Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions held at Leiden 9-10 January 1997, SHR 82, Leiden, 1998, 17-40.
Köpf, U., «Literaturgeschichte/Literaturgeschichtsschreibung», en RGG[4] V, Tubinga, 2002, 403-405.
Korpel, M. C. y Oesch, J., *Delimination Criticism. A New Tool in Biblical Scholarship*, Assen, 2000.
Körting, C., «Sach 5,5-11 – Die Unrechtmäßigkeit wird an ihren Ort verwiesen»: Bib. 87 (2006a), 477-492.
—, *Zion in den Psalmen*, FAT 48, Tubinga, 2006b.
Köster, H., «The Intention and Scope of Trajectories», en J. M. Robinson e Id. (eds.), *Trajectories Through Early Christianity*, Filadelfia, 1971, 269-279.

—, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlín/Nueva York, 1980.

Kottsieper, I., «'Thema verfehlt!'. Zur Kritik Gottes an den drei Freunden in Hi 42, 7-9», en M. Witte (ed.), G*ott und Mensch im Dialog*. FS O. Kaiser, BZAW 345/II, Berlín/Nueva York, 2004.

—, «'And They Did Not Care to Speak Yehudit': On Linguistic Change in Judah During the Late Persian Era», en O. Lipschits *et al.* (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, 2007, 95-124.

Kratz, R. G., *Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55*, FAT 1, Tubinga, 1991a.

—, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn, 1991b.

—, «Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser»: ZThK 89 (1992), 1-40.

—, «Die Tora Davids. Ps 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters»: ZThK 93 (1996), 1-34.

—, «Redaktionsgeschichte I. Altes Testament», en TRE 28, Berlín/Nueva York, 1997a, 367-378.

—, «Die Redaktion der Prophetenbücher», en Id. y T. Krüger (eds.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*, OBO 153, Friburgo/Gotinga, 1997b, 9-27.

—, «Die Entstehung des Judentums»: ZThK 95 (1998), 167-184.

—, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, UTB 2137, Gotinga, 2000a.

—, «Israel als Staat und als Volk»: ZThK 97 (2000b), 1-17.

—, «Noch einmal: Theologie im Alten Testament», en C. Bultmann *et al.* (eds.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik*, Gotinga, 2002, 310-326.

—, «Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel»: ZThK 100 (2003a), 147-162.

—, *Die Propheten Israels*, Beck'sche Reihe Wissen 2326, Múnich, 2003b.

—, «Die Worte des Amos von Tekoa», en M. Köckert y M. Nissinen (eds.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*, FRLANT 201, Gotinga, 2003c, 54-89.

—, *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels*, FAT 42, Tubinga, 2004a.

—, «Die Visionen des Daniel», en Id., *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels*, FAT 42, Tubinga, 2004b, 227-244.

—, «Israel in the Book of Isaiah»: JSOT 31 (2006a), 103-128.

—, «Mose und die Propheten. Zur Interpretation von 4QMMT C», en F. García Martínez *et al.* (eds.), *From 4QMMT to Resurrection*. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech, STDJ 61, Leiden/Boston, 2006b, 151-176.

—, «The Growth of the Old Testament», en J. W. Rogerson y J. M. Lieu (eds.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford, 2006c, 459-488.

—, «Chemosh's Wrath and Yahweh's No. Ideas of Divine Wrath in Moab and Israel», en Id. y H. Spieckermann (eds.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, FAT 11/33, Tubinga, 2008, 92-121.
—, «The Idea of Cultic Centralization and Its Supposed Ancient Near Eastern Analogies», en Id. y H. Spieckermann (eds.), *One God - One Cult - One Nation*, Berlín/Nueva York, 2010a, 121-144.
—, «Rewriting Isaiah: The Case of Isaiah 28-31», en J. Day (ed.), *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar, Nueva York, 2010b, 245-266.
—, *Prophetenstudien, Forschungen zum Alten Testament*, FAT 74, Tubinga, 2011.
—, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tubinga, 2013.
—, Krüger, T. y Schmid, K. (eds.), *Schriftauslegung in der Schrift*. FS O. H. Steck, BZAW 300, Berlín/Nueva York, 2000b.
— y Spieckermann, H. (eds.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium*. FS L. Perlitt, FRLANT 190, Gotinga, 2000c.
Krüger, T., «Esra 1-6: Struktur und Konzept»: BN 41 (1988), 65-75.
—, «Psalm 90 und die '«Vergänglichkeit des Menschen'»: Bib. 75 (1994), 191-219 = Id., *Kritische Weisheit*, Zúrich, 1997, 67-89.
—, «Komposition und Diskussion in Proverbia 10»: ZThK 89 (1995), 413-433 = Id., *Kritische Weisheit*, Zúrich, 1997, 195-214.
—, «The Ancient Near East c. 3000-330 BC», 2 vols., Londres, 1995.
—, «Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch», en A. A. Diesel *et al.* (eds.), *«Jedes Ding hat seine Zeit...». Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*. FS D. Michel, BZAW 241, Berlín/Nueva York, 1996, 107-129
—, *Kritische Weisheit*, Zúrich, 1997, 151-172.
—, «Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet», en L. Schwienhorst-Schönberger (ed.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, BZAW 254, Berlín/Nueva York, 1997, 173-193.
—, «Le livre de Qohélet dans le contexte de la littérature juive des III[e] et II[e] siècles avant Jésus-Christ»: RThPh 131 (1999), 135-162 = M. Rose (ed.), *Situer Qohéleth: Regards croisés sur une livre biblique*, Neuchâtel, 1999, 47-74.
—, «Kohelet (Prediger)», en BK XIX (Sonderband), Neukirchen-Vluyn, 2000.
—, «'An den Strömen von Babylon...'. Erwägungen zu Zeitbezug und Sachverhalt in Psalm 137», en R. Bartelmus y N. Nebes (eds.), *Sachverhalt und Zeitbezug: Semitistische und alttestamentliche Studien*. Adolf Denz zum 65. Geburtstag, Wiesbaden, 2001, 79-84.
—, «Erkenntnisbindung im Weisheitsspruch, Überlegungen im Anschluss an Gerhard von Rad», en D. J. A. Clines, H. Lichtenberger y H.-P. Müller (eds.), *Weisheit in Israel*, ATM 12, Münster, 2003a, 53-66.
—, «Gesetz und Weisheit im Pentateuch», en I. Fischer, U. Rapp y J. Schiller (eds.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen*. FS J. Marböck, BZAW 331, Berlín/Nueva York, 2003b, 1-12.

—, «Überlegungen zur Bedeutung der Traditionsgeschichte für das Verständnis alttestamentlicher Texte und zur Weiterentwicklung der traditionsgeschichtlichen Methode», en H. Utzschneider y E. Blum (eds.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart, 2006, 233-245.
—, Oeming, M., Schmid, K. y Uehlinger, C. (eds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*. Beiträge des Hiob-Symposiums auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005, AThANT 88, Zúrich, 2007.
Kunz, A., *Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10*, HBS 17, Friburgo Br., 1998.

Lambert, W. G., «Enmeduranki and Related Matters»: JCS 21 (1967), 126-138.
Lang, B., «Klugheit als Ethos und Weisheit als Beruf: Zur Lebenslehre im Alten Testament», en A. Assmann (ed.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation* III, Múnich, 1990, 177-192.
—, The «'Writings': A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible», en A. van der Kooji y K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization*. Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religion (LISOR), Held at Leiden 9-10 January 1997, SHR 82, Leiden, 1997, 41-65.
Lange, A., «Die Endgestalt des protomasoretischen Psalters und die Toraweisheit. Zur Bedeutung der nichtessenischen Weisheitstexte aus Qumran für die Auslegung des protomasoretischen Psalters», en E. Zenger (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, HBS 18, Friburgo Br., 1998, 101-136.
—, «From Literature to Scripture: The Unity and Plurality of the Hebrew Scriptures in Light of the Qumran Library», en C. Helmer y C. Landmesser (eds.), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, Oxford, 2004, 51-107.
—, «The Qumran Dead Sea Scrolls – Library or Manuscript Corpus?», en F. García Martínez *et al.* (eds.), *From 4QMMT to Resurrection*. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech, STDJ 61, Leiden, 2006, 177-193.
—, «2 Maccabees 2:13-15: Library or Canon?», en G. G. Xeravits y J. Zsengellér (eds.), *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology*. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 9-11 June, 2005, JSJ.S. 118, Leiden/Boston, 2007, 155-167.
Leene, H., «Auf der Suche nach einem redaktionskritischen Modell für Jesaja 40-55»: ThLZ 121 (1996), 803-818.
—, «Ezekiel and Jeremiah. Promises of Inner Renewal in Diachronic Perspective», en J. C. de Moor y H.f van Rooy (eds.), *Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets*, OTS 44, Leiden, 2000, 150-175.
Lehmann, R. G., *Friedrich Delitzsch und der Babel–Bibel–Streit*, OBO 133, Friburgo/Gotinga, 1994.
Lemaire, A., *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, OBO 39, Friburgo/Gotinga, 1981.
—, «Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois»: ZAW 98 (1986), 221-236.
—, «Zorobabel et la Judée à la lumière de l'épigraphie»: RB 103 (1996), 48-57.

—, «Schools and Literacy in Ancient Israel and Early Judaism», en L. Perdue (ed.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, Oxford, 2001, 207-217.
—, «Das achämenidische Juda und seine Nachbarn im Lichte der Epigraphie», en R. G. Kratz (ed.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*, VWGTh 22, Gütersloh, 2002, 210-230.
—, «Hebrew and West Semitic Inscriptions and Pre-Exilic Israel», en J. Day (ed.), *In Search of Pre-Exilic Israel*. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar, JSOT.S 406, Londres/Nueva York, 2004, 366-385.
—, «Administration in Fourth-Century B.C.E. Judah in Light of Epigraphy and Numismatics», en O. Lipschits *et al.* (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, 2007a, 53-74.
—, *The Birth of Monotheism. The Rise and Disappearance of Yahwism*, Washington 2007b.
Lemche, N. P., *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.*, BE 1, Stuttgart, 1996.
—, «The Old Testament – A Hellenistic Book?», en L. L. Grabbe (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic period*, JSOT.S 317, Sheffield, 2001, 287-318.
Leuenberger, M., *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter*, AThANT 83, Zúrich, 2004.
—, «Aufbau und Pragmatik des 11QPs^{a}-Psalters»: RdQ 22 (2005), 165-211.
—, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*, FAT 76, Tubinga, 2011.
Levenson, J. D., «The Last Four Verses in Kings»: JBL 103 (1984), 353-361.
Levin, C., *Der Sturz der Königin Atalja. Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v. Chr.*, SBS 105, Stuttgart, 1982.
—, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt*, FRLANT 137, Gotinga, 1985a.
—, «Der Dekalog am Sinai»: VT 35 (1985b), 165-191.
—, «Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter»: ZThK 90 (1993a), 355-381.
—, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Gotinga, 1993b.
—, «Das vorstaatliche Israel»: ZThK 97 (2000), 385-403.
—, *Das Alte Testament*, Múnich, 2001.
—, «Das synchronistische Exzerpt aus den Annalen der Könige von Israel und Juda»: VT 61 (2011), 616-628.
—, «Die Entstehung der Bundestheologie im Alten Testament», Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 2004, 89-104 = Id., *Verheißung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testament* II, BZAW 431, Berlín/Nueva York, 2013, 242-259.
Levinson, B. M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Nueva York, 1997.
—, «Is the Convenant Code an Exilic Composition? A Response to John Van Seters», en J. Day (ed.), *In Search of Pre-exilic Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, JSOT.S 406, Londres, 2004, 272-325.

Lichtenberger, H., «Auferstehung in den Qumranfunden», en F. Avemarie e Id. (eds.), *Auferstehung – Resurrection*. The Fourth Durham-Tübingen, Research Symposium Ressurection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September, 1999), WUNT 135, Tubinga, 2001, 79-91.

Lipschits, O., «Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.», en Id. y J. Blenkinsopp (eds.), *Judah and Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, 2003b, 323-376.

— y Blenkinsopp, J. (eds.), *Judah and Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, 2003a.

Liwak, R. (ed.), *Hermann Gunkel zur israelitischen Literatur und Literaturgeschichte*, Theologische Studien-Texte 6, Waltrop, 2004.

Lods, A., *Histoire de la littérature hébraïque et juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'état juif (135 après J.-C.)*, París, 1950.

Lohfink, N., «Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev. 26,9.11-13», en H. Gese y H. P. Rüger (eds.), *Wort und Geschichte*. FS K. Elliger, AOAT 18, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1973, 129-136 = Id., *Studien zum Pentateuch*, SBAB 4, Stuttgart, 1988, 157-168.

—, «Die Priesterschrift und die Geschichte», en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Göttingen 1977*, VT.S 29, Leiden, 1978, 183-225 = Id., *Studien zum Pentateuch*, SBAB 4, Stuttgart, 1988, 213-253.

—, «Gab es eine deuteronomistische Bewegung?», en W. Groß (ed.), *Jeremia und die «deuteronomistische Bewegung»*, BBB 98, Weinheim, 1995, 313-382 = Id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* III, SBAB 20, Stuttgart, 1995, 65-142.

Loprieno, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, PrÄg 10, Leiden, 1996.

Lowth, R., *De sacra poesia Hebraeorum*, Londres, 1753.

Lux, R., «Das Zweiprophetenbuch. Beobachtungen zu Aufbau und Struktur von Haggai und Sacharja 1-8», en E. Zenger (ed.), *«Wort Jhwhs, das geschah...» (Hos 1,1). Studien zum Zwölfprophetenbuch*, HBS 35, Friburgo Br., 2002, 191-217.

—, «Der Zweite Tempel von Jerusalem – ein persisches oder prophetisches Projekt?», en U. Becker y J. van Oorschot (eds.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung und Geschichtsüberlieferung im antiken Israel*, ABG 17, Leipzig, 2005, 145-172.

Macchi, J.-D., «Le livre d'Esther: Regard hellénistique sur le pouvoir et le monde perses»: *Trans* 30 (2005), 97-135.

—, «'Ne ressassez plus les choses d'autrefoi' Esaïe 43,16-21, un surprenant regard deutéro-ésaïen sur le passé»: ZAW 121 (2009), 225-241.

— y Römer, T. (eds.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de / Ein mehrstimmiger Kommentar zu / A plural commentary of Gen. 25-36*. Mélanges offerts à Albert de Pury, MoBi 44, Ginebra, 2001.

MacDonald, N., «Issues in the Dating of Deuteronomy: A Response to Juha Pakkala»: ZAW 122 (2010), 431-435.

Mach, M., *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit*, TSAJ 34, Tubinga, 1992.

Machinist, P., «The Question of Distinctiveness in Ancient Israel. An Essay», en M. Cogan y I. Eph'al (eds.), *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography*. FS H. Tadmor, ScHier 33, Jerusalén, 1991, 192-212.

Macholz, C., «Die Entstehung des hebräischen Bibelkanons nach 4Esra 14», en E. Blum (ed.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn, 1990, 379-391.

Magen, Y., «The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence», en O. Lipschits *et al.* (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, 2007, 157-211.

Maier, C., «Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde»: JBTh 3 (1988), 135-146.

—, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, NEB.E 3, Wurzburgo, 1990.

—, *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, OBO 144, Friburgo/Gotinga, 1995.

—, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das «Neue Jerusalem». 11Q19 und 11Q20, 1Q32, 2Q24, 4Q554-555, 5Q15 und 11Q18. Übersetzung und Erläuterung, mit Grundrissen der Tempelhofanlage und Skizzen zur Stadtplanung*, UTB 829, Múnich/Basilea, 1997.

—, *Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches*, FRLANT 196, Gotinga, 2002.

—, «Tochter Zion im Jeremiabuch. Eine literarische Personifikation mit altorientalischem Hintergrund», en I. Fischer *et al.* (eds.), *Prophetie in Israel*, ATM 11, Münster, 2003, 157-167.

Marböck, J., «Jesus Sirach (Buch)», en NBL Lfg. 8, Zúrich, 1992, 338-341.

—, *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach*, ed. de I. Fischer, HBS 6, Friburgo Br., 1995.

Marttila, M., *Collective Reinterpretation in the Psalms*, FAT 11/13, Tubinga, 2006.

Marxsen, W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, FRLANT 49, Gotinga, 1956 ([2]1959).

Mason, S., «Josephus and His Twenty-Two Book Canon», en L. M. McDonald y J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody, 2002, 110-127.

Mathias, D., «Der König auf dem Thron JHWHs. Überlegungen zur chronistischen Geschichtsdarstellung», en U. Becker y J. van Oorschot (eds.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung und Geschichtsüberlieferung im antiken Israel*, ABG 17, Leipzig, 2005, 173-202.

Mathys, H.-P., *Anmerkungen zu Mal 3,22-24, en Id., Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien*, BEAT 47, Fráncfort M., 2000a, 30-40.

—, «Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist», en Id., *Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien*, BEAT 47, Fráncfort M., 2000b, 41-155.

—, «Das Alte Testament – ein hellenistisches Buch», en U. Hübner y E. A. Knauf (eds.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri*. FS für M. Weippert zum 65. Geburtstag, OBO 186, Friburgo/Gotinga, 2002, 278-293.
Maul, S., «Die altorientalische Hauptstadt – Abbild und Nabel der Welt», en G. Wilhelm (ed.), *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch*, CDOG 1, Saarbrücken, 1997, 109-124.
—, «Der assyrische König – Hüter der Weltordnung», en J. Assmann *et al.* (eds.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, Múnich, 1998, 65-77.
Mazar, A., *Archaeology of the Land of the Bible 10000-586 B.C.E.*, Nueva York, 1992.
McConville, J. G., «Ezra-Nehemia and the Fulfilment of Prophecy»: VT 36 (1986), 205-224.
McDonald, L. M. y Sanders, J. A. (eds.), *The Canon Debate*, Peabody, 2002.
—, *The Biblical Canon. Its Origin, Transmission, and Authority*, Peadbody, [3]2007.
McKane, W., *Proverbs. A New Approach*, OTL, Londres, 1970.
McKenzie, S. L., *König David. Eine Biographie*, Berlín/Nueva York, 2002.
Meier, E. H., *Geschichte der poetischen National-Literatur der Hebräer*, Leipzig, 1856.
Meinhold, A., *Einführung in das Alte Testament. Geschichte, Literatur und Religion Israels*, Giessen, 1919.
—, «Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I»: ZAW 87 (1975), 306-324.
—, *Die Sprüche* 1. *Sprüche Kapitel 1-15*, ZBK. AT 16.1; 2. *Sprüche Kapitel 16-31*, ZBK.AT 16.2, Zúrich, 1991.
Menn, E., «Inner-Biblical Exegesis in the Tanak», en A. J. Hauser y D.f Watson (eds.), *A History of Biblical Interpretation*, Grand Rapids, 2003, 55-79.
Meshel, Z. y 'Ajrud, K., *An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalén, 2012 (IES).
Metso, S., *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, STDJ 21, Leiden, 1997.
Meyers, C. L., «Haggai/Haggaibuch», en RGG[4] III, Tubinga, 2000, 1374-1376.
— y Meyers, E., *Haggai, Zechariah 1-8*, AncB 25B, Nueva York, 1987.
Michalowski, P., «The Libraries of Babel. Text, Authority, and Tradition in Ancient Mesopotamia», en G. J. Dorleijn y H. L. Vanstiphout (eds.), *Cultural Repertoires. Structure, Functions and Dynamics*, Groningen Studies in Cultural Change 3, Lovaina, 2003, 105-129.
Millard, A. R., «An Assessment of the Evidence for Writing in Ancient Israel», en J. Amitai (ed.), *Biblical Archaeology Today*. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984, Jerusalén, 1985, 301-312.
—, *Die Komposition des Psalters*, Tubinga, 1994.
—, «The Knowledge of Writing in Iron Age Palestine»: TynB 46 (1995), 207-217.

Miller, J. M. y Hayes, J. H., *A History of Ancient Israel and Judah*, Filadelfia, 1986.

Moenikes, A., «Zur Redaktionsgeschichte des sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerks»: ZAW 104 (1992), 333-348.

Mohr, H., «Die 'École des Annales'», en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* I, Stuttgart, 1988, 263-272.

Moor, J. C. de, «Egypt, Ugarit and Exodus», en N. Wyatt *et al.* (eds.), *Ugarit, religion and culture*. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture, Edinburgh, July 1994. FS J. C. L. Gibson, Münster, 1996, 213-247.

Moran, W., «The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy»: CBQ 25 (1963), 77-87.

Morrow, W. S., *Scribing the Center. Organization and Redaction in Deuteronomy 14:1-17:13*, SBL.MS 49, Atlanta, 1995.

—, «Cuneiform Literacy and Deuteronomic Composition»: BiOr 62 (2005), 204-213.

Müller, A., *Proverbien 1-9. Der Weisheit neue Kleider*, BZAW 291, Berlín/Nueva York, 2000.

Müller, K., *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik*, SBAB 11, Stuttgart, 1991.

Münger, S., «Egyptian Stamp-Seal Amulets and Their Implications for the Chronology of the Early Iron Age»: *Tel Aviv* 30 (2003), 66-82.

Münkler, H., *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Berlín, 2005.

Na'aman, N., «The Historical Background to the Conquest of Samaria (720 BC)»: Bib. 71 (1990), 206-225.

—, «The Kingdom of Judah under Josiah»: *Tel Aviv* 18 (1991), 3-71.

—, «King Mesha and the Foundation of the Moabite Monarchy»: IEJ 47 (1997), 83-92.

—, «No Anthropomorphic Graven Image»: UF 31 (1999a), 391-415.

—, «The Contribution of Royal Inscriptions for a Re-Evaluation of the Book of Kings as a Historical Source»: JSOT 82 (1999b), 3-17.

—, «Royal Vassals or Governors? On the Status of Sheshbazzar and Zerubbabel in the Persian Empire»: *Henoch* 22 (2000), 35-44.

—, «The Temple Library of Jerusalem and the Composition of the Book of Kings», en A. Lemaire (ed.), *Congress Volume Leuven 2004*, VT.S 109, Leiden, 2006, 192-151.

—, «Saul, Benjamin and the Emergence of Biblical Israel»: ZAW 121 (2009), 216-224.

—, «The Israelite-Judahite Struggle for the Patrimony of Ancient Israel»: Bib. 91 (2010), 1-23.

—, «The Exodus Story: Between Historical Memory and Historiographical Composition»: JANER 11 (2011), 39-69.

Neef, H.-D., *Deboraerzählung und Deboralied. Studien zu Jdc 4,1- 5,31*, BThSt 49, Neukirchen-Vluyn, 2002.

Nelson, R. D., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOT.S 18, Sheffield, 1981.
—, «The Double Redaction of the Deuteronomistic History. The Case is Still Compelling»: JSOT 29 (2005), 319-337.
Neusner, J., *et al.* (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, 1987.
— y Avery-Peck A., *Judaism in Late Antiquity. Part 5: The Judaism of Qumran: A Systemic Reading of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2. *World View, Comparing Judaisms*, HdO I, 57, Leiden, 2001.
Newsom, C., «Re-considering Job»: CRBS 15 (2007), 155-182.
Nickelsburg, G. W. E., «The Bible Rewritten and Expanded», en M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, CRI II/2, Assen/Filadelfia, 1984, 89-156.
Niditch, S., *Oral World and Written Word. Ancient Israelite Literature*, Louisville, 1996.
Niehr, H., *Der höchste Gott*, BZAW 190, Berlín/Nueva York, 1990.
—, «In Search of Yhwh's Cult Statue in the First Temple», en K. van der Toorn (ed.), *The Image and the Book*, CBET 21, Lovaina, 1997, 73-95.
Niemann, H. M., *Herrschaft, Königtum und Staat*, FAT 6, Tubinga, 1993.
—, «Kein Ende des Büchermachens in Israel und Juda (Koh 12,12) – wann begann es?»: BiKi 53 (1998), 127-134.
—, «Royal Samaria – Capital or Residence? or: The Foundation of the City of Samaria by Sargon II.», en L. L. Grabbe (ed.), *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, LHB 421 = ESHM 5, Londres/Nueva York, 2007, 184-207.
—, *From Priestly Torah to Pentateuch, A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT II/25, Tubinga, 2007.
Nissinen, M., «Prophecy against the King in Neo-Assyrian Sources», en K.-D. Schunck y M. Augustin (eds.), *«Lasset uns Brücken bauen...»*. Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge, 1995, BEAT 42, Fráncfort M., 1998, 157-170.
—, «What is Prophecy? An Ancient Near Eastern Perspective», en J. Kaltner y L. Stulman (eds.), *Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East*. FS. H. B. Huffmon, JSOT.S 378, Londres/Nueva York, 2004, 16-37.
—, Seow, C.-L. y Ritner, R. K., *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, SBL.WAW 12, Atlanta, 2003.
Noll, K. L., «Deuteronomistic History or Deuteronomic Debate? (A Thought Experiment)»: JSOT 31 (2007), 311-345.
Noth, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Stuttgart, 1943.
—, «Die Einnahme von Jerusalem im Jahre 597 v. Chr.», en Id., *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde* 1. *Archäologische, exegetische und topographische Untersuchungen zur Geschichte Israels*, Neukirchen-Vluyn, 1971, 111-132.

O'Day, G., «Intertextuality», en J. H. Hayes (ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, 2 vols., Nashville, 1999, 546-548.

Oded, B., *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrians Empire*, Wiesbaden, 1979.

Oeming, M., «'Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob' – Gottes Schlusswort als Schlüssel zur Interpretation des Hiobbuchs und als kritische Anfrage an die moderne Theologie»: EvTh 60 (2000a), 103-116.

—, *Das Buch der Psalmen, Psalm 1-41*, NSK.AT 13/1, Stuttgart, 2000b.

— y Schmid, K., *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid*, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn, 2001.

— y Schmid, K. (eds.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, AThANT 82, Zúrich, 2003.

—, Schmid, K. y Schüle, A. (eds.), *Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen*, ATM 9, Münster, 2004.

Olyan, S. M., «Honor, Shame, and Covenantal Relations in Ancient Israel and its Environment»: JBL 115 (1996), 201-218.

Oorschot, J. van, «Altes Testament», en U. Tworuschka (ed.), *Heilige Schriften. Eine Einführung*, Darmstadt, 2000, 29-56.

—, «'Höre Israel...!' (Dt 6,4f). Der eine und einzige Gott Israels im Widerstreit», en Id. y M. Krebernik (eds.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, AOAT 298, Münster, 2002, 113-135.

—, «Die Entstehung des Hiobbuches», en T. Krüger *et al.* (eds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005, AThANT 88, Zúrich, 2007, 165-184.

Osten-Sacken, P. von der, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, Múnich, 1969.

Osumi, Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, OBO 105, Friburgo/Gotinga, 1991.

Oswald, W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperkope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, OBO 159, Friburgo/Gotinga, 1998.

—, *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, Stuttgart, 2009.

Otto, E., *Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt*, UB 308, Stuttgart, 1980.

—, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des «Bundesbuches», Ex XX 22-XXIII 13*, StB 3, Leiden, 1988.

—, *Körperverletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament. Studien zum Rechtstransfer im Alten Orient*, AOAT 226, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1991.

—, «Von der Gerichtsordnung zum Verfassungsentwurf. Deuteronomische Gestaltung und deuteronomistische Interpretation im 'Ämtergesetz' Dtn 16,18-18,22», en I. Kottsieper *et al.* (eds.), *«Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?». Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*. FS O. Kaiser, Gotinga, 1994, 142-155.

—, «Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus», en M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, BEThL 126, Lovaina, 1996a, 61-111.

—, «Die Paradieserzählung Gen 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext», en A. A. Diesel *et al*. (eds.), *«Jedes Ding hat seine Zeit...». Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*. FS D. Michel, BZAW 241, Berlín/Nueva York, 1996b, 167-192.

—, «Sozial- und rechtshistorische Aspekte in der Ausdifferenzierung eines altisraelitischen Ethos aus dem Recht» [1987], en Id., *Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments*, OBC 8, Wiesbaden, 1996c, 94-111.

—, «Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts»: ZAR 2 (1996d), 1-52.

—, *Recht/Rechtstheologie/Rechtsphilosophie* I, TRE 28, Berlín/Nueva York, 1997a, 197-209.

—, «Das Deuteronomium als archimedischer Punkt der Pentateuchkritik. Auf dem Wege zu einer Neubegründung der de Wette'schen Hypothese», en M. Vervenne y J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*. FS C. H. W. Brekelmans, BEThL 133, Lovaina, 1997b, 321-339.

—, «Forschungen zur Priesterschrift»: ThR 62 (1997c), 1-50.

—, «'Das Deuteronomium krönt die Arbeit der Propheten'. Gesetz und Prophetie im Deuteronomium», en F. Diedrich y B. Willmes (eds.), *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten*. FS L. Ruppert, fzb 88, Wurzburgo, 1998a, 277-309.

—, «Bundesbuch», en RGG[4] I, Tubinga, 1998b, 1876-1877.

—, «'Um Gerechtigkeit im Land sichtbar werden zu lassen...'. Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient, in der Hebräischen Bibel und in der Moderne», en J. Mehlhausen (ed.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, VWGTh 14, Gütersloh, 1998c, 107-145.

—, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, BZAW 284, Berlín/Nueva York, 1999a.

—, «Dekalog», en RGG[4] II, Tubinga, 1999b, 625-628.

—, «Deuteronomium», en RGG[4] II, Tubinga, 1999c, 693-696.

—, «Exkarnation ins Recht und Kanonsbildung in der Hebräischen Bibel. Zu einem Vorschlag von Jan Assmann»: ZAR 5 (1999d), 99-110.

—, «Heiligkeitsgesetz», en RGG[4] III, Tubinga, 2000a, 1570 ss.

—, «Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr.», en Id. (ed.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, SBS 189, Stuttgart, 2000b, 43-83.

—, «Israel und Mesopotamien», en RGG[4] IV, Tubinga, 2001a, 308 ss.

—, «Jakob I. Altes Testament», en RGG[4] IV, Tubinga, 2001b, 352-354.

—, «Psalm 2 in neuassyrischer Zeit. Assyrische Motive in der judaischen Königstheologie», en K. Kiesow y T. Meurer (eds.), *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels*. FS P. Weimar, AOAT 294, Münster, 2003, 335-349.

—, «Recht und Ethos in der ost- und westmediterranen Antike: Entwurf eines Gesamtbildes», en M. Witte (ed.), *Gott und Mensch im Dialog*. FS O. Kaiser, BZAW 345/I, Berlín/Nueva York, 2004, 91-109.
—, *Mose. Geschichte und Legende*, Múnich, 2006.
—, *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt, 2007.

Pakkala, J., *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, SESJ 76, Helsinki/Gotinga, 1999.
—, *Ezra the Scribe, The Development of Ezra 7-10 and Nehemia 8*, BZAW 347, Berlín/Nueva York, 2004.
—, «Der literar- und religionsgeschichtliche Ort von Deuteronomium 13», en M. Witte *et al.* (eds.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur «Deuteronomismus»-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365, Berlín/Nueva York, 2006a, 125-136.
—, «Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession»: JBL 125 (2006b), 443-452.
—, «Jeroboam Without Bulls»: ZAW 120 (2008), 501-525.
—, «The Date of the Oldest Edition of Deuteronomy»: ZAW 121 (2009), 388-401.
Parker, S. B., «Did the Authors of the Book of Kings Make Use of Royal Inscriptions?»: VT 50 (2000), 357-378.
Parpola, S., *Assyrian Prophecies*, SAA IX, Helsinki, 1997.
Pearce, L., «New Evidence for Judeans in Babylonia», en O. Lipschits y M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, 2006, 399-411.
Pedersén, O., *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500-300 B.C.*, Bethesda, 1998.
Perdue, L. G., «Wisdom and Cult. A Critical Analysis of the Views of the Cult in the Wisdom Literature of Israel and the Ancient Near East», SBL.DS 30, Missoula, 1977.
Perkins, D., *Is Literary History Possible?*, Baltimore/Londres, 1992.
Perlitt, L., «Priesterschrift im Deuteronomium?»: ZAW 100 Suppl. (1988), 65-87.
—, «Jesaja und die Deuteronomisten» [1989], en Id., *Deuteronomium-Studien*, FAT 8, Tubinga, 1994, 157-171.
Person, R. F. Jr., «The Deuteronomic History and the Books of Chronicles: Contemporary Competing Historiographies», en R. Rezetko *et al*. (eds.), *Reflection and Refraction*. FS A. G. Auld, VT.S 113, Leiden, 2007, 315-336.
Pfeiffer, H., *Jahwes Kommen vom Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld*, FRLANT 211, Gotinga, 2005.
Pietsch, M., *«Dieser ist der Sproß Davids...». Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum*, WMANT 100, Neukirchen-Vluyn, 2003.
—, «Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit», FAT 86, Tubinga, 2013.

Pilhofer, P., «Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte», WUNT II/39, Tubinga, 1990.

Pisano, S., «Alcune osservazioni sul racconto di Davide e Golia. Confronto fra TM e LXX»: *Annali di Scienze Religiose* (Milán) 10 (2005), 129-137.

Plöger, O., *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, Neukirchen-Vluyn, ^{2}1962.

Pohlmann, K.-F., *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches*, FRLANT 118, Gotinga, 1978.

—, *Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch. Beiträge zu den «Konfessionen» im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition*, BZAW 179, Berlín/Nueva York, 1989.

—, «Zur Frage von Korrespondenzen und Divergenzen zwischen den Chronikbüchern und dem Esra/Nehemia-Buch», en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Leuven 1989*, VT.S 43, Lovaina, 1991, 314-330.

—, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel) Kapitel 1-19*, ATD 22/l, Gotinga, 1996.

Pola, T., *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von* P^g, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn, 1995.

Pongratz-Leisten, B., *Ina šulmi irub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akitu-Prozession in Babylonien und Assyrien im l. Jahrtausend vor Christus*, Mainz, 1994.

Porten, B., *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-cultural Continuity and Change*, DMOA 22, Leiden, 1996.

Preuß, H.-D., *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, UB 383, Stuttgart, 1987.

—, «Zum deuteronomistischen Geschichtswerk»: ThR 58 (1993), 229-264. 341-395.

Pury, A. de, «Le cyde de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël», en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Leuven 1989*, VT.S 43, Leiden, 1991, 78-96.

—, «Abraham. The Priestly Writer's 'Ecumenical' Ancestor», en S. L. McKenzie *et al.* (eds.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible*. FS J. Van Seters, BZAW 294, Berlín/Nueva York, 2000, 163-181.

—, «Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard», en A. Wénin (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, BEThL 155, Lovaina, 2001, 213-241.

—, «Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch», en J. C. Gertz *et al.* (eds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlín/Nueva York, 2002, 25-47.

—, «Zwischen Sophokles und Iob. Die Schriften (Ketubim): ein jüdischer Literatur-Kanon»: *Welt und Umwelt der Bibel* 28/8 (2003), 24-27.

—, «P^g as the Absolute Beginning», en T. Römer y K. Schmid (eds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BEThL 203, Lovaina, 2007, 99-128.

— y Römer, T. (eds.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*, OBO 176, Friburgo/Gotinga, 2000.

Quack, J. F., *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und grako-ägyptische Literatur*, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3, Münster, 2005.

Rad, G. von, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* [1938], en Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 8, Múnich, 1958a, 9-86.
—, «Josephsgeschichte und ältere Chokma» [1953], en Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 8, Múnich, 1958b, 272-280.
—, *Theologie des Alten Testaments*, 2 vols., Múnich, 1957/1960; trad. esp., *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Salamanca, 1977.
—, «Die Josephsgeschichte» [1954], en Id., *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen-Vluyn, 1974, 22-41.
Reade, J., «Ideology and Propaganda in Assyrian Art», en M. G. Larsen (ed.), *Power and Propaganda*, Mesopotamia 7, Copenhague, 1979.
Redditt, P. L., «Daniel 9: Its Structure and Meaning»: CBQ 62 (2000), 236-249.
Redford, D. B., «The Literary Motif of the Exposed Child (cf. Ex. ii 1-10)»: *Numen* 14 (1967), 209-228.
—, «An Egyptological Perspective on the Exodus Narrative», en A. F. Rainey (ed.), *Egypt, Israel, Sinai. Archaeological and Historical Relationships in the Biblical Period*, Tel Aviv, 1987, 137-161.
—, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton, 1992.
Reinert, A., *Die Salomofiktion. Studien zu Struktur und Komposition des Koheletbuches*, WMANT 126, Neukirchen-Vluyn, 2010.
Rendtorff, R., «Genesis 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten»: KuD 7 (1961), 69-78 = Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 57, Múnich, 1975, 188-197.
—, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, Berlín/Nueva York, 1977.
—, *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf*, 1. *Kanonische Grundlegung*, Neukirchen-Vluyn, 1999; 2. *Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn, 2001.
Renz, J. y Röllig, W., *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, 3 vols., Darmstadt, 1995-2003.
Reuss, E., *Die Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments*, Braunschweig, 1881.
Rigger, H., *Siebzig Siebener. Die «Jahrwochenprophetie» in Dan 9*, TThSt 57, Trier, 1997.
Rogerson, J. W., «Die Bibel lesen wie jedes andere Buch? Auseinandersetzungen um die Autorität der Bibel vom 18. Jahrhundert an bis heute», en S. Chapman *et al.* (eds.), *Biblischer Text und theologische Theoriebildung*, BThSt 44, Neukirchen-Vluyn, 2001, 211-234.
Rollig, W. (ed.), *Altorientalische Literaturen*, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 1, Wiesbaden, 1978.

Römer, T., *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Literatur*, OBO 99, Friburgo/Gotinga, 1990.
— «Exode et Anti-Exode. La nostalgie de l'Égypte dans les traditions du désert», en Id. (ed.), *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement*. FS F. Smyth-Florentin, DBAT.B 12, Heidelberg, 1991, 155-172.
—, «Joseph approche: source du cycle, corpus, unité», en O. Abel y F. Smyth (eds.), *Le livre de traverse de l'exégèse biblique à l'anthropologie*. Prefacio de M. Detienne, París, 1992, 73-85.
—, «Why Would the Deuteronomists Tell About the Sacrifice of Jephthah's Daughter?»: JSOT 77 (1998), 27-38.
—, «Le jugement de Dieu dans les traditions du séjour d'Israël dans le désert», en E. Bons (ed.), *Le jugement dans l'un et l'autre Testament* I. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann, LeDiv 197, París, 2004, 63-80.
—, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, Londres/Nueva York, 2005.
—, «Israel's Sojourn in the Wilderness and the Construction of the Book of Numbers», en R. Rezetko *et al.* (eds.), *Reflection and Refraction*. FS A. G. Auld, VT.S 113, Leiden, 2007, 419-445.
— y Schmid, K. (eds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BEThL 203, Lovaina, 2007.
Römheld, D., *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17 - 24,22*, BZAW 184, Berlín/Nueva York, 1989.
Rösel, C., *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2-89**, CThM A 19, Stuttgart, 1999.
Rösel, M., *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, BZAW 223, Berlín/Nueva York, 1994.
—, «Towards a 'Theology of the Septuagint'», en W. Kraus y R. G. Wooden (eds.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, SBL.SCS 53, Atlanta, 2006, 239-252.
—, «Salomo und die Sonne. Zur Rekonstruktion des Tempelweihspruchs I Reg 8,12f»: ZAW 121 (2009), 402-417.
Rost, L., «Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids»: BWANT III/6 (1926) (= Id., *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, 119-253.
Rothenbusch, R., *Die kasuistische Rechtssammlung im «Bundesbuch» (Ex 21,2-22.18-22,16) und ihr literarischer Kontext im Licht altorientalischer Parallelen*, AOAT 259, Münster, 2000.
Rudnig, T. A., *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48*, BZAW 287, Berlín/Nueva York, 2000.
—, *Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids*, BZAW 358, Berlín/Nueva York, 2006.
—, «'Ist denn Jahwe nicht auf dem Zion?' (Jer 8,19)»: ZThK 104 (2007), 267-286.
Rudnig-Zelt, S., *Hoseastudien. Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches*, FRLANT 213, Gotinga, 2006.

Rüpke, J., «Heilige Schriften und Buchreligionen. Überlegungen zu Begriffen und Methoden», en C. Bultmann *et al.* (eds.), *Heilige Schriften*, Münster, 2005, 189-248.
Ruppert, L., *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*, SBAB 18, Stuttgart, 1994.
Rüterswörden, U., «Der Bogen in Genesis 9. Militär-historische und traditionsgeschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol»: UF 20 (1988), 247-263.
—, «Dtn 13 in der neueren Deuteronomiumsforschung», en A. Lemaire (ed.), *Congress Volume Basel 2001*, VT.S 92, Leiden, 2002, 185-203.
—, «Die Liebe zu Gott im Deuteronomium», en M. Witte, K. Schmid, D. Prechel y J. C. Gertz (eds.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur «Deuteronomismus» - Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365, Berlín/Nueva York, 2006, 229-238.

Sæbø, M., «Vom 'Zusammen-Denken' zum Kanon»: JBTh 3 (1988), 115-133.
Sacchi, P., *The History of the Second Temple Period*, JSOT.S 285, Sheffield, 1999.
Sáenz Badillos, Á., *A History of the Hebrew Language*, Cambridge, 1993.
Sandmel, S., «Parallelomania»: JBL 81 (1962), 1-13.
Särkiö, P., *Exodus und Salomo. Erwägungen zur verdeckten Salomokritik anhand von Ex 1-2, 5, 14 und 32*, SESJ 71, Gotinga, 1998.
—, «Concealed Criticism of King Solomon in Exodus»: BN 102 (2000), 74-83.
Sarna, N. M., *Ancient Libraries and the Ordering of the Biblical Books*. A Lecture Presented at the Library of Congress, March 6, 1989, The Center for the BookViewpoint Series 25, Washington, 1989.
Sass, B., «Arabs and Greeks in Late First Temple Jerusalem«: PEQ 122 (1990), 59-61.
Saur, M., *Die Königspsalmen. Studien zu ihrer Entstehung und Theologie*, BZAW 340, Berlín/Nueva York, 2004.
Schäfer, P., *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Neukirchen-Vluyn, 1983.
Schams, C., *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, JSOT.S 291, Sheffield, 1998.
Schaper, J., *Priester und Leviten im achämenidischen Juda*, FAT 31, Tubinga, 2000.
—, *Die Textualisierung der Religion*, FAT 62, Tubinga, 2009.
Schaudig, H., «Nabonid, der 'Archäologe auf dem Königsthron'. Zum Geschichtsbild des ausgehenden neubabylonischen Reiches», en G. J. Selz (ed.), *FS. Burkhart Kienast* zu seinem 70. Geburtstage dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen, AOAT 274, Münster, 2003, 447-497.
Schelbert, G., «Jubiläenbuch», en TRE 17, Berlín/Nueva York, 1988, 285-289.
Schenker, A., «Die Verheissung Natans in 2Sam 7 in der Septuaginta», en M. A. Knibb (ed.), *The Septuagint and Messianism*, BEThL 195, Lovaina, 2006, 177-192.
Scherer, A., *Das weise Wort und seine Wirkung. Eine Untersuchung zu Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1-22,16*, WMANT 83, Neukirchen-Vluyn, 1999.

Schipper, B. U., *Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems*, OBO 170, Friburgo/Gotinga, 1999.

—, «Vermächtnis und Verwirklichung. Das Nachwirken der ramessidischen Außenpolitik im Palästina der frühen Eisenzeit», en R. Gundlach y U. Rößler-Köhler (eds.), *Das Königtum der Ramessidenzeit. Voraussetzungen – Verwirklichung – Vermächtnis*. Akten des 3. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie, Bonn, 7.-9. 6. 2001, ÄAT 36, Wiesbaden, 2003, 241-275.

—, «Israels Weisheit im Kontext des Alten Orients»: BiKi 59 (2004), 188-194.

—, «Die Lehre des Amenemope und Prov 22,17-24,22. Eine Neubestimmung des literarischen Verhältnisses»: ZAW 117 (2005), 53-72, 232-248.

—, «'Significant Resonances' with Mephibosheth in 2 Kings 25:27-30: A Response to D. F. Murray»: JBL 124 (2005), 521-529.

Schluchter, W., *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht* 1, Tubinga, 2006.

Schmid, H. H., *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs*, BHTh 40, Tubinga, 1968.

Schmid, K., *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches*, WMANT 72, Neukirchen-Vluyn, 1996a.

—, «Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie»: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 3 (1996b), 225-250.

—, «Manasse und der Untergang Judas: 'Golaorientierte'. Theologie in den Königsbüchern?»: Bib. 78 (1997), 87-99.

—, «Ausgelegte Schrift als Schrift. Innerbiblische Schriftauslegung und die Frage nach der theologischen Qualität biblischer Texte», en R. Anselm, S. Schleissing y K. Tanner (eds.), *Die Kunst des Auslegens. Zur Hermeneutik des Christentums in der Kultur der Gegenwart*, Fráncfort M., 1999a, 115-129.

—, «Biblische Geschichte zwischen Historie und Fiktion»: ZeitSchrift 48 (1999b), 122-125.

—, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn, 1999c.

—, «Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient»: ZAR 5 (1999d), 193-222.

—, «Der Geschichtsbezug des christlichen Glaubens», en W. Härle, H. Schmidt y M. Welker (eds.), *Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Gütersloh, 2000a, 71-90.

—, «Innerbiblische Schriftauslegung. Aspekte der Forschungsgeschichte», en R. G. Kratz, T. Krüger e Id. (eds.), *Schriftauslegung in der Schrift*. FS O. H. Steck, BZAW 300, Berlín/Nueva York, 2000b, 1-22.

—, «Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32-34 in seinen Kontexten», en E. Blum y M. Köckert (eds.), *Gottes Volk am Sinai*, VWGTh 18, Gütersloh, 2001, 9-40.

—, «Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung und ihrer theologischen Tendenz»: ZAW 114 (2002), 21-39.

—, «Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten 'Monotheismus' im antiken Israel», en M. Oeming e Id. (eds.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, AThANT 82, Zúrich, 2003, 11-38.
—, «Schreiber/Schreiberausbildung in Israel», en RGG[4] VII, Tubinga, 2004a, 1001 ss.
—, «Das Deuteronomium innerhalb der 'deuteronomistischen Geschichtswerke' in Gen-2Kön», en E. Otto y R. Achenbach (eds.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und deutero-nomistischem Geschichtswerk*, FRLANT 206, Gotinga, 2004b, 193-211.
—, «Buchtechnische und sachliche Prolegomena zur Enneateuchfrage», en M. Beck y U. Schorn (eds.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Gen-IIReg*. FS H. C. Schmitt, BZAW 370, Berlín/Nueva York, 2006a, 1-14.
—, «Hatte Wellhausen recht? Das Problem der literarhistorischen Anfänge des Deuteronomismus in den Königebüchern», en M. Witte, Id., D. Prechel y J. C. Gertz (eds.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur «Deuteronomismus»-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365, Berlín/Nueva York, 2006b, 19-43.
—, «Himmelsgott, Weltgott und Schöpfer. 'Gott' und der 'Himmel' in der Literatur der Zeit des Zweiten Tempels» [2005], en D. Sattler y S. Vollenweider (eds.), *Der Himmel*, JBTh 20, Neukirchen-Vluyn, 2006c, 111-148.
—, «L'accession de Nabuchodonosor a l'hégémonie mondiale et la fin de la dynastie davidique. Exégèse intra-biblique et construction de l'histoire universelle dans le livre de Jérémie»: ETR 81 (2006d), 211-227.
—, «Persische Reichsautorisation und Tora»: ThR 71 (2006e), 494-506.
—, «Gibt es 'Reste hebräischen Heidentums' im Alten Testament? Methodische Überlegungen anhand von Dtn 32,8f und Ps 82», en A. Wagner (ed.), *Primäre und sekundäre Religion*, BZAW 364, Berlín/Nueva York, 2006f, 105-120.
—, «Authorship», en *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Berlín/Nueva York, 2007a.
—, «Der Pentateuchredaktor. Beobachtungen zum theologischen Profil des Toraschlusses in Dtn 34», en T. Römer e Id. (eds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BEThL 203, Lovaina, 2007b, 183-197.
—, «Methodische Probleme und historische Entwürfe einer Literaturgeschichte des Alten Testaments», en S. Lubs *et al.* (eds.), *Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs*. FS C. Hardmeier, ABG 28, Leipzig, 2007c, 340-366.
—, «Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch», en Th. Krüger *et al.* (eds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005, AThANT 88, Zúrich, 2007d, 241-261.

—, *Hiob als biblisches und antikes Buch. Intellektuelle und historische Kontexte seiner Theologie*, SBS 219, Stuttgart, 2010.
—, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament*, FAT 77, Tubinga, 2011a.
—, «The Quest for 'God': Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible», en B. Pongratz-Leisten (ed.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake, 2011b, 271-289.
—, «Literaturgeschichte des Alten Testaments: Aufgaben, Stand, Problemfelder und Perspektiven»: TLZ 136 (2011c), 243-262.
—, *Jesaja 1-23*, ZBK 19/1, Zúrich, 2011d.
—, «Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft», ThSt(B) 7, Zúrich, 2013.
— y Steck, O. H., «Heilserwartungen in den Prophetenbüchern des Alten Testaments», en K. Schmid (ed.), *Prophetische Heils- und Herrschererwartungen*, SBS 194, Stuttgart, 2005, 1-36.
Schmidt, L., «Literatur zum Buch Numeri»: ThR 63 (1998), 241-266.
—, *Das vierte Buch Mose. Numeri. Kapitel 10,11 - 36,13*, ATD 7/2, Gotinga, 2004.
—, «Neuere Literatur zum Buch Numeri (1996-2003)»: ThR 70 (2005), 389-407.
Schmidt, W. H., «Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches»: ZAW 77 (1965), 168-193.
—, *Exodus, Sinai und Mose*, EdF 191, Darmstadt, 1983.
—, *Einführung in das Alte Testament*, Berlín, 1979, [5]1995.
Schmitt, H.-C., «Der heidnische Mantiker als eschatologischer Jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22-24», en I. Kottsieper *et al.* (eds.), *«Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?». Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*. FS O. Kaiser, Gotinga, 1994, 180-198.
Schmitt, J. J., «The Motherhood of God and Zion as Mother»: RB 92 (1985), 557-569.
—, «The Virgin of Israel: Referent and Use of the Phrase in Amos and Jeremiah»: CBQ 53 (1991), 365-387.
Schniedewind, W. M., *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge, 2004.
Schoors, A., *Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise*, Biblische Enzyklopädie 5, Stuttgart, 1998.
Schreiner, J., *Theologie des Alten Testaments*, NEB. Erg. 1, Wurzburgo, 1995.
—, «Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum», en B. Ego *et al.* (eds.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT 118, Tubinga, 1999, 371-392.
Schroer, S., «Von zarter Hand geschrieben. Autorinnen in der Bibel?»: *Welt und Umwelt der Bibel* 28 (2003), 28 ss.

Schüle, A., *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, AThANT 86, Zúrich, 2006.

Schwartz, S., «Hebrew and Imperialism in Jewish Palestine», en C. Bakhos (ed.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, JSJ.S 95, Leiden, 2005, 53-84.

Schwienhorst-Schönberger, L., *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33) Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, BZAW 188, Berlín/Nueva York, 1990.

—, *«Nicht im Menschen gründet das Glück» (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, HBS 2, Friburgo Br., 1994, [2]1996.

—, «Kohelet», en HThK. AT, Friburgo Br., 2004.

Scoralick, R., *Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10-15*, BZAW 232, Berlín/Nueva York, 1995.

Seebaß, H., *Genesis* I; II/l; II/2; III, Neukirchen-Vluyn, 1996, 1997, 1999, 2000.

Seibert, J., *Zur Begründung von Herrschaftsanspruch und Herrschaftslegitimation in der frühen Diadochenzeit, en Id. (eds.), Hellenistische Studien*. Gedenkschrift für H. Bengtson, Münchener Arbeiten zur Alten Geschichte 5, Múnich, 1991, 87-100.

Seiler, S., *Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2Sam 9-20; 1Kön 1-2). Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz*, BZAW 267, Berlín/Nueva York, 1998.

Seitz, C. R., *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*, BZAW 176, Berlín/Nueva York, 1989.

Seow, C.-L., *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 18C, Nueva York, 1997.

Seybold, K., *Die Psalmen. Eine Einführung*, UB 382, Stuttgart, 1986, 108-116.

Shectman, S. y Baden, J., *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, ATANT 95, Zúrich, 2009.

Siegert, F., *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*, MJS 9, Münster, 2001.

Simon, R., *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685.

Ska, J. L., «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël, en M. Vervenne y J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*. FS C. H. W. Brekelmans, BEThL 133, Lovaina, 1997, 367-389.

—, «A Plea on Behalf of the Biblical Redactors»: ST 59 (2005), 4-18.

Smelik, K. A. D., *Historische Dokumente aus dem alten Israel*, Gotinga, 1987.

Smend, R., sen., «Ueber die Genesis des Judenthums»: ZAW 2 (1882), 94-151.

Smend, R., «Theologie im Alten Testament» [1982], en Id., *Die Mitte des Alten Testaments*, BevTh 99, 1986, 104-117.

—, «Mose als geschichtliche Gestalt»: HZ 260 (1995), 1-19.

Smith, M., «The Common Theology of the Ancient Near East»: JBL 71 (1952), 135-147.

Soggin, J. A., *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia, 1968/1969, [4]1987.

Speyer, W., *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike. Mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit*, Hypomnemata 24, Gotinga, 1970.

Spieckermann, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, Gotinga, 1982.

—, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Gotinga, 1989.
—, «Stadtgott und Gottesstadt. Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament»: Bib. 73 (1992), 1-31.
—, «Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f», en A. Graupner *et al.* (eds.), *Verbindungslinien*. FS W. H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn, 2000, 363-376.
—, «*Ludlul bçl nçmeqi* und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes» [1998], en Id., *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments*, FAT 33, Tubinga, 2001a, 103-118.
—, «Hiob/Hiobbuch», en RGG[4] III, Tubinga, 2001b, 1777-1781.
Staiger, E., *Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, Zúrich, 1955.
Steck, O. H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn, 1967.
—, «Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit»: EvTh 28 (1968), 445-458.
—, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem*, ThSt(B) 111, Zúrich, 1972, 9-25.
—, «Überlegungen zur Eigenart der spätisraelitischen Apokalyptik», en J. Jeremias y L. Perlitt (eds.), *Die Botschaft und die Boten*. FS Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, 1981, 301-315.
—, «Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten», en H. W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie*. FS G. von Rad, Múnich, 1971, 525-554 = Id., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien*, ThB 70, Múnich, 1982, 117-148.
—, «Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel», en Id. (ed.), *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament*, BThSt 2, Neukirchen-Vluyn, 1978, 27-56 = Id., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien*, TB 70, Múnich, 1982, 291-317.
—, «Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel» [1980], en Id., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien*, ThB 70, Múnich, 1982, 262-290.
—, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja*, SBS 121, Stuttgart, 1985.
—, «Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament»: ZThK 86 (1989), 261-281 = Id., *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja*, FAT 4, Tubinga, 1992b, 126-145.
—, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn, 1991a.
—, *Studien zu Tritojesaja*, BZAW 203, Berlín/Nueva York, 1991b.
—, «Der Kanon des hebräischen Alten Testaments», en W. Pannenberg y T. Schneider (eds.), *Verbindliches Zeugnis* I, DiKi 7, Friburgo/Gotinga, 1992a, 11-33.
—, «Israel und Zion. Zum Problem konzeptioneller Einheit und literarischer Schichtung in Deuterojesaja», en Id., *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja*, FAT 4, Tubinga, 1992b, 173-207.

—, *Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration «kanonischer» Überlieferung*, FRLANT 160, Gotinga, 1993.
—, *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort*, Tubinga, 1996.
—, «Der neue Himmel und die neue Erde. Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1-3 in Jes 65,16b-25», en J. van Ruiten y M. Vervenne (eds.), *Studies in the Book of Isaiah*. FS W. A. M. Beuken, BEThL 132, Lovaina, 1997, 349-365.
—, *Die erste Jesajarolle von Qumran (lQIs[a]). Schreibweise als Leseanleitung für ein Prophetenbuch*, SBS 173/1.2, Stuttgart, 1998.
—, *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*, Neukirchen-Vluyn, [14]1999.
—, *Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche*, BThSt 42, Neukirchen-Vluyn, 2001.
—, «Zur konzentrischen Anlage von Jes 1,21-26», en I. Fischer, U. Rapp y J. Schiller (eds.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen*. FS J. Marböck, BZAW 331, Berlín/Nueva York, 2003, 97-103.
Stegemann, H., «Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tubinga, [2]1989, 495-509.
—, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Friburgo/Basilea/Viena, [9]1999; trad. esp., *Los esenios, Qumran, Juan Bautista y Jesús*, Madrid, 1996.
—, *Jesus und seine Zeit*, BE 10, Stuttgart, 2009.
Steinberg, J., *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft*, BBB 152, Hamburgo, 2006.
Steiner, M., «David's Jerusalem: Fiction or Reality? It's Not There: Archaeology Proves a Negative»: BAR 24 (1998a), 26-33.
—, «The Archaeology of Ancient Jerusalem»: CR.BS 6 (1998b), 143-168.
—, «The Notion of Jerusalem as a Holy City», en R. Rezetko *et al.* (eds.), *Reflection and Refraction*. FS A. G. Auld, VT.S 113, Leiden, 2007, 447-458.
Steins, G., *Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen*, BBB 93, Weinheim, 1995.
Stemberger, G., «Öffentlichkeit der Tora im Judentum. Anspruch und Wirklichkeit»: JBTh 11 (1996), 91-101.
Stern, E., *Archaeology of the Land of the Bible. The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods 732-332 B.C.E.*, Nueva York, 2001.
—, «The Babylonian Gap: The Archaeological Reality»: JSOT 28 (2004), 273-277.
Steymans, H. U., *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145, Friburgo/Gotinga, 1995a.
—, «Eine assyrische Vorlage für Deuteronomium 28,20-44», en G. Braulik (ed.), *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium*, HBS 4, Friburgo Br., 1995b.
—, «Die literarische und theologische Bedeutung der Thronfolgevereidigung Asarhaddons», en M. Witte, K. Schmid, D. Prechel y J. C. Gertz (eds.), *Die*

deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur «Deuteronomismus»-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten, BZAW 365, Berlín/Nueva York, 2006, 331-349.

Stipp, H.-J., *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, OBO 136, Friburgo/Gotinga, 1994.

—, «Gedalja und die Kolonie von Mizpa»: ZAR 6 (2000), 155-171.

—, «Vom Heil zum Gericht. Die Selbstinterpretation Jesajas in der Denkschrift», en F. Sedlmeier (ed.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*. FS R. Mosis, Wurzburgo, 2003, 323-354.

—, «'Meinen Bund hat er gebrochen' (Gen 17,14). Die Individualisierung des Bundesbruchs in der Priesterschrift»: MThZ 56 (2005), 290-304.

—, «Die Verfasserschaft der Trostschrift Jer 30-31*»: ZAW 123 (2011a), 184-206.

— (ed.), *Das deuteronomistische Geschichtswerk*, Österreichische biblische Studien 39, Fráncfort M., 2011b.

Stoekl, J., *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*, CHANE 56, Leiden, 2012.

Stolper, M. W., *Entrepreneurs and Empire. The Murašu Archive, the Murašu firm, and Persian rule in Babylonia*. Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul 54, Estambul, 1985.

Stolz, F., *Psalmen im nachkultischen Raum*, ThSt 129, Zúrich, 1983a.

—, «Unterscheidungen in den Religionen», en H. F. Geisser y W. Mostert (eds.), *Wirkungen hermeneutischer Theologie*. FS G. Ebeling, Zúrich, 1983b, 11-24.

—, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Gotinga, 1988.

—, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt, 1996.

—, *Religionsgeschichte Israels*, TRE 28, Berlín/Nueva York, 1997, 585-603.

Strecker, G., *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, UTB 1682, Gotinga, 1992.

Stuckenbruck, L. T., «'Angels' and 'God': Exploring the Limits of Early Jewish Monotheism», en Id. y W. E. S. North (eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism*, JSOT.S 263, Londres, 2004, 45-70.

Süssenbach, C., *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zur Komposition und Theologie von Ps 42-83*, FAT 11/7, Tubinga, 2004.

Sweeney, M., *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*, Oxford, 2001.

Swete, H. B., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, ²1914 (reed., Peabody MA, 1989).

Tadmor, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*. Critical Edition, with Introductions, Translations and Commentary. Fontes ad Res Judaicas Spectantes, Jerusalén, 1994.

Tappy, R. E., *The Archaeology of Israelite Samaria* 1. *Early Iron Age through the Ninth Century B.C.E.*, HSS 44, Atlanta, 1992; 2. *The Eighth Century B.C.E.*, HSS 50, Atlanta, 2001.

Theißen, G., *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, Heidelberg, 2007.

Thiel, W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn, 1973.
—, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, WMANT 52, Neukirchen-Vluyn, 1981.
Thompson, H. O. y Zayadine, F., «The Works of Amminadab»: BA 37 (1974), 13-19.
Tigay, J. H. (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Filadelfia, 1985.
Tilly, M., *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt, 2005.
Timm, S., «Ein assyrisch bezeugter Tempel in Samaria?», en U. Hübner y E. A. Knauf (eds.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnari*. Für M. Weippert zum 65. Geburtstag, OBO 186, Friburgo/Gotinga, 2002, 126-133.
Toorn, K. van der (ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21, Peeters, 1997.
—, «Cuneiform Documents from Syria-Palestine. Texts, Scribes, and Schools»: ZDPV 116 (2000), 97-113.
—, «From the Mouth of the Prophet: The Literary Fixation of Jeremiah's Prophecies in the Context of the Ancient Near East», en J. Kaltner y L. Stulman (eds.), *Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East*. FS H. B. Huffmon, JSOT.S 378, Londres/Nueva York, 2004, 191-202.
—, *Scribal Culture and the Making of the Bible*, Cambridge MA/Londres, 2007.
Tov, E., «Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik», Stuttgart, 1997.
—, «Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts, with Special Attention to the Samaritan Pentateuch»: DSD (1998), 334-354.
—, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, StTDJ 54, Leiden, 2004.
—, «Hebrew Scripture Editions: Philosophy and Praxis», en F. García Martínez *et al.* (eds.), *From 4QMMT to Resurrection*. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech, STDJ 61, Leiden/Boston, 2006, 281-312.
Trebolle Barrera, J., *Los hombres de Qumrán*, Madrid, ^{2}1997.
—, *Libro de los Salmos*, 2 vols., Madrid, 2001.
—, «Origins of a Tripartite Old Testament Canon», en L. M. McDonald y J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody, 2002, 128-145.
—, *Biblia judía y Biblia cristiana*, Madrid, ^{4}2013.
Trebolle Barrera, J. y Pottecher, S., *Job*, Madrid, 2011.
Treves, M., *The Dates of the Psalms. History and Poetry in Ancient Israel*, Pisa, 1988.
Troyer, K. de, *Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte alttestamentlicher Texte*, UTB 2599, Gotinga, 2005.
Tull, P., «Intertextuality and the Hebrew Scriptures»: CRBS 8 (2000), 59-90.

Uehlinger, C., «Die Frau im Efa (Sach 5,5-11). Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin»: BiKi 49 (1994), 93-103.

—, «Gab es eine joschijanische Kultreform?», en W. Groß (ed.), *Jeremia und die «deuteronomistische Bewegung»*, BBB 98, Weinheim, 1995, 57-89.
—, «Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit», en L. Schwienhorst-Schönberger (ed.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, BZAW 254, Berlín/Nueva York, 1997, 155-247.
—, «'... und wo sind die Götter von Samarien?'. Die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Khorsabad/Dûr-Šarrukîn», en M. Dietrich y I. Kottsieper (eds.), *«Und Mose schrieb dieses Lied auf...»*. FS O. Loretz, AOAT 250, Münster, 1998a, 739-776.
—, «Bilderkult», en RGG^4 I, Tubinga, 1998b, 1565-1570.
—, «Bilderverbot», en RGG^4 I, Tubinga, 1998c, 1574-1577.
—, «Bildquellen und 'Geschichte Israels'. Grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele, en C. Hardmeier (ed.), *Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen*, ABG 5, Leipzig, 2001a, 25-77.
—, «Spurensicherung: alte und neue Siegel und Bullen und das Problem ihrer historischen Kontextualisierung», en S. Lubs *et al.* (eds.), *Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs*. FS C. Hardmeier, ABG 28, Leipzig, 2007a, 89-137.
—, «Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte», en T. Krüger *et al.* (eds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005, AThANT 88, Zúrich, 2007b, 97-162.
— y Grandy, A., «Vom Toben des Meeres zum Jubel der Völker. Psalterexegetische Beobachtungen zu Psalm 46», en D. Böhler *et al.* (eds.), *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, OBO 214, Friburgo/Gotinga, 2005, 372-393.
— y Müller Trufaut, S., «Ezekiel 1, Babylonian Cosmological Scholarship and Iconography: Attempts at Further Refinement»: ThZ 57 (2001b), 140-171.
Ulrich, E., «The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible», en M. Fishbane *et al.* (eds.), *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, 1992, 267-291.
—, «Daniel, Book of», en L. Schiffmann y J. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* 1, Oxford, 2000, 170-174.
—, «From Literature to Scripture: Reflections on the Growth of a Text's Authoritativeness»: DSD 10 (2003a), 3-25.
—, «The Non-attestation of a Tripartite Canon in 4QMMT»: CBQ 65 (2003b), 202-214.
—, *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, VT.S 134, Leiden, 2010.
Ussishkin, D., «Big City, Few People: Jerusalem in the Persian Period»: BAR 31 (2005), 26-35.

—, «The Borders and de facto Size of Jerusalem in the Persian Period», en O. Lipschits y M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, 2006, 147-166.

Utzschneider, H., «Literaturgeschichte II. Altes Testament», en RGG[4], Tubinga, 2002, 405-408.

—, «Was ist alttestamentliche Literatur? Kanon, Quelle und literarische Ästhetik als Les Arts alttestamentlicher Literatur», en Id. y E. Blum (eds.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart, 2006, 65-83.

Van Seters, J., «Histories and Historians of the Ancient Near East: The Israelites»: Or. 50 (1981), 137-185.

—, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven/Londres, 1983.

—, «Joshua's Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography»: SJOT 4 (1990), 1-12.

—, «Cultic Laws in the Covenant Code (Exodus 20,22-23,33) and Their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code», en M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, BEThL 126, Lovaina, 1996, 319-345.

—, *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Sheffield, 1999.

—, «The Court History and DtrH: Conflicting Perspectives on the House of David», en A. de Pury y T. Römer (eds.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*, OBO 176, Friburgo/Gotinga, 2000, 70-93.

—, *A Law Book for the Diaspora Revision in the Study of the Covenant Code*, Oxford, 2003.

—, *The Edited Bible. The Curious History of the «Editor» in Biblical Criticism*, Winona Lake, 2006.

Vanderhooft, D. S., *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, HSM 59, Atlanta, 1999.

VanderKam, J. C., «Revealed Literature in the Second Temple Period», en Id., *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, JSJ.S 62, Leiden, 2000, 241-254.

Vanoni, G., «Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in 2Kön 23,25-25,30», en N. Lohfink (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, BEThL 73, Lovaina, 1985, 357-362.

Vaughn, A. G. y Killebrew, A. E. (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, Atlanta, 2003.

Veenhof, K. R., *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen*, GAT 11, Gotinga, 2001.

Vegge, T., *Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus*, BZNW 134, Berlín/Nueva York, 2006.

Veijola, T., *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki, 1975.

—, «Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zur Geschichte und Theologie von Dtn 6,4-9»: ThZ 48 (1992a), 369-381.
—, «Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4-9»: VT 42 (1992b), 528-541.
—, «Die Deuteronomisten als Vorgänger der Schriftgelehrten. Ein Beitrag zur Entstehung des Judentums», en Id., *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum*, BWANT 149, Stuttgart, 2000, 192-240.
— (ed.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, SESJ 62, Helsinki/Gotinga, 1996.
Veldhuis, N., «Mesopotamian Canons», en M. Finkelberg y G. G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden, 2003, 9-28.
Veltri, G., «Philo von Alexandrien», en RGG^4 VI, Tubinga, 2003, 1286-1288.
Vielhauer, P., *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlín/Nueva York, 1975.
—, «Die Apokalyptik», en W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tubinga, ^{6}1997, 492-508.
—, *Das Werden des Buches Hosea. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, BZAW 349, Berlín/Nueva York, 2007.
Vieweger, D., *Archäologie der biblischen Welt*, UTB 2394, Gotinga, 2003.
Vincent, J. M., *Leben und Werk des frühen Eduard Reuss*, BevTh 106, Múnich, 1990.
Vleeming, P. y Wesselius, W. M., «An Aramaic Hymn of the Fifth Century BC»: BiOr 39 (1982), 501-509.
Volk, K., «Edubba'a und Edubba'a-Literatur: Rätsel und Lösungen»: ZA 90 (2000), 1-30.
Vos, J. C. de, *Das Los Judas. Über Entstehung und Ziele der Landbeschreibung in Josua 15*, VT.S 95, Leiden/Boston, 2003.
Vriezen, T. C. y Woude, A. S. van der, *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*, Leiden/Boston, 2005.

Wagner, A., «Gattung und 'Sitz im Leben'. Zur Bedeutung der formgeschichtlichen Arbeit Hermann Gunkels (1862-1832) für das Verstehen der sprachlichen Größe Text», en S. Michaelis (ed.), *Texte – Konstitution, Verarbeitung, Typik*, Edition Linguistik 13, Múnich/Newcastle, 1996, 117-129.
Wahl, H.-M., «Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel XIV 12-20 (21-23): Anmerkungen zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund»: VT 42 (1992), 542-553.
Waltisberg, M., «Zum Alter der Sprache des Deboraliedes Ri 5»: ZAH 12 (1999), 218-232.
Wanke, G., *Die Zionstheologie der Korachiten*, BZAW 97, Berlín, 1966.
Watts, J. W. (ed.), *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBL.SS 17, Atlanta, 2001.
Weber, B., «Zur Datierung der Asaph-Psalmen 74 und 79»: Bib. 81 (2000), 521-532.

Weber, O., *Die Literatur der Babylonier und Assyrier. Ein Überblick*, Leipzig, 1907.
Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, 1972.
Weinstein, J., «The Egyptian Empire in Palestine: A Reassessment»: BASOR 241 (1981), 1-28.
Weippert, H., «Die 'deuteronomistischen' Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher»: Bib. 53 (1972), 301-339.
—, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, HdA II/1, Múnich, 1988.
—, «Geschichte Israels am Scheideweg»: ThR 58 (1993), 71-103.
—, «Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel» [1990], en Id., *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, FAT 18, Tubinga, 1997, 1-24.
Weisberg, D. B., «The Impact of Assyriology on Biblical Studies», en W. W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture. Archival Documents from the Biblical World*, Leiden, 2002, xliii-xlviii.
Wellek, R., «The Fall of Literary History», en R. A. Amacher y V. Lange (eds.), *New Perspectives in German Literary Criticism. A Collection of Essays*, Princeton, 1979, 418-431.
— y Warren, A., *Theory of Literature*, Nueva York, 1949; trad. al., *Theorie der Literatur*, Fráncfort M., 1971.
Wellhausen, J., «Geschichte Israels» [1880], en Id., *Grundrisse zum Alten Testament*, ed. de R. Smend, ThB 27, Múnich, 1965, 13-64.
—, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlín *et al*., 1883, [6]1927.
—, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlín, [3]1899.
—, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlín, 1904.
Welten, P., *Geschichte und Geschichtsschreibung in den Chronikbüchern*, WMANT 42, Neukirchen-Vluyn, 1973.
—, «Buch/Buchwesen II. Altes Testament», en TRE 7, Berlín/Nueva York, 1981, 272-275.
Wessetzky, V., «Die Bücherliste des Tempels van Edfu und Imhotep»: *Göttinger Miszellen* 83 (1984), 85-89.
Westermann, C., *Der Autbau des Buches Hiob. Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung van Jürgen Kegler*, CThM 6, Stuttgart, 1977.
Wette, W. M. L. de, *Dissertatio critica quae Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstrator*, Jena, 1805.
Wettengel, W., *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*, OBO 195, Friburgo/Gotinga, 2003.
White, J. B., «Universalization of History in Deutero-Isaiah», en C. D. Evans *et al.* (eds.), *Scripture in Context. Essays on the Comparative Method*, PThMS 34, Pittsburgh, 1980, 179-195.
Whybray, R. N., *Wisdom in Proverbs*, SBT 45, Londres, 1965.

—, «The Joseph Story and Pentateuchal Criticism»: VT 18 (1968), 522-528.
Wiesehöfer, J., *Das frühe Persien. Geschichte eines antiken Weltreichs*, Múnich, 1999.
Wildeboer, G., *De letterkunde des Ouden Verbonds naar de tijsorde van haar ontstaan*, Groningen, 1893; trad. al., *Die Litteratur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung*, Gotinga, 1895.
Wilke, A. F., *Kronerben der Weisheit. Gott, König und Frommer in der didaktischen Literatur Ägyptens und Israels*, FAT II/20, Tubinga, 2006.
Willi, T., *Die Chronik als Auslegung*, FRLANT 106, Gotinga, 1972.
—, «Die Chronik – (k)ein Buch wie andere. Die biblischen Chronikbücher als Exempel alttestamentlicher Literaturwerdung», en S. Lubs *et al.* (eds.), *Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs*. FS C. Hardmeier, ABG 28, Leipzig, 2007, 89-137.
Willi-Plein, I., «Sacharja/Sacharjabuch», en TRE 29, Berlín/Nueva York, 1998, 539-547.
—, «Warum musste der Zweite Tempel gebaut werden?», en B. Ego y A. Lange y P. Pilhofer (eds.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT 118, Tubinga, 1999, 57-73.
Williamson, H. G. M., «In Search of the Pre-Exilic Isaiah», en J. Day (ed.), *In Search of Pre-Exilic Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, JSOT.S 406, Londres/Nueva York, 2004, 181-206.
Wilson, F. M., «Sacred or Profane? The Yahwistic Redaction of Proverbs Reconsidered», en K. Hoglund *et al.* (eds.), *The Listening Heart. Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy*, JSOT.S 87, Sheffield, 1987, 313-334.
Wilson, G. H., *The Editing of the Hebrew Psalter*, Chico, 1985.
—, «A First Century C. E. Date for the Closing of the Hebrew Psalter?», en J. J. Adler (ed.), *Haim M. I. Gevaryahu*. Memorial Volume, English-French-German Section, Jerusalén, 1990, 136-143.
Wischnowsky, M., *Die Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments*, WMANT 89, Neukirchen-Vluyn, 2001.
Witte, M., *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*, BZAW 265, Berlín/Nueva York, 1998.
—, «Vom Glauben in der (End-)Zeit. Ein exegetischer Spaziergang durch das Buch Habakuk», en G. Linde *et al.* (eds.), *Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken*, MThSt 90, Marburgo, 2006, 323-337.
—, «Von der Analyse zur Synthese: Historisch-kritische Anmerkungen zu Hermann Gunkels Konzept einer israelitischen Literaturgeschichte», en U. Eisen *et al.* (eds.), *Hermann Gunkel Revisited*. Literatur- und religionsgeschichtliche Studien, Exegese in unserer Zeit 20, Münster, 2010, 21-51.
—, Schmid, K., Prechel, D. y Gertz, J. C. (eds.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur «Deuteronomismus»-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365, Berlín/Nueva York, 2006.

Wöhrle, J., *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition*, BZAW 360, Berlín/Nueva York, 2006.
Wolff, H. W., «Das Thema 'Umkehr' in der alttestamentlichen Prophetie»: ZThK 48 (1951), 129-148 = Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 22, Múnich, 1964, 130-150.
—, «Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks»: ZAW 73 (1961), 171-186 = Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 22, Múnich, 1964, 308-324.
—, *Haggai / Haggaibuch*, TRE 14, Berlín/Nueva York, 1985, 355-360.
Woude, A. S. van der, «Pluriformity and Uniformity. Reflections on the Transmission of the Text of the Old Testament», en J. N. Bremmer y F. García Martínez (eds.), *Sacred History and Sacred Tests in Early Judaism*. A Symposium in Honour of A. S. van der Woude, CBET 5, Kampen, 1992, 151-169.
Wright, J., *Rebuilding Identity. The Nehemiah-Memoir and its Earliest Readers*, BZAW 348, Berlín/Nueva York, 2004.
Wyrick, J., *The Ascension of Authorship. Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic and Christian Traditions*, Cambridge MA, 2004.

Young, I., *Diversity in Pre-Exilic Hebrew*, FAT 5, Tubinga, 1993.
—, «Israelite Literacy: Interpreting the Evidence»: VT 48 (1998), 239-253.408-422.
— (ed.), *Biblical Hebrew. Studies in Chronology and Typology*, JSOT.S 369, Londres, 2003.
—, «Israelite Literacy and Inscriptions: A Response to Richard Hess»: VT 55 (2005), 565-568.
— y Rezetko, R. (eds.), *Linguistic Dating of Biblical Texts*, 2 vols., Londres, 2008.
Younger, K. L. Jr., *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writings*, JSOT.S 98, Sheffield, 1990.
—, «The 'Contextual Method': Some West Semtitic Reflections», en W. W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture*. Archival Documents from the Biblical World, Leiden, 2002, xxxv-xlii.

Zadok, R., *The Jews in Babylonia During the Chaldean and Achaemenian Periods According to the Babylonian Sources*, Haifa, 1979.
Zenger, E., «Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins»: BZ 12 (1968), 16-30.
—, *Mose / Moselied / Mosesegen / Moseschriften* I, TRE 23, Berlín/Nueva York, 1994, 330-341.
—, «'Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne' (Ps 145,21). Die Komposition Ps 145-150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik»: BZ 41 (1997a), 1-27.
—, «Priesterschrift», en TRE 27, Berlín/Nueva York, 1997b, 435-446.
—, «Die Provokation des 149. Psalms. Von der Unverzichtbarkeit der kanonischen Psalmenauslegung», en R. Kesslery, K. Ulrich *et al.* (eds.), *«Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!»*. FS für E. S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag (EuZ 3), Münster, 1997c, 181-194.

—, «Der Psalter als Buch», en Id. (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, HBS 18, Friburgo Br., 1998, 1-57.
—, «Die Psalmen im Psalter: Neue Perspektiven der Forschung»: ThRev 95 (1999), 443-456.
—, «'Es sollen sich niederwerfen vor ihm alle Könige' (Ps 72,11). Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Psalm 72 und zum Programm des messianischen Psalters 2-89», en E. Otto y E. Zenger (eds.), *«Mein Sohn bist du» (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen*, SBS 192, Stuttgart, 2002, 66-93.
—, «Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz», en T. Soding (ed.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, QD 196, Friburgo Br., 2003, 9-52.
—, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, [5]2004.
— (ed.), *The Composition of the Book of Psalms*, BETL 238, Lovaina, 2010.
Zevit, Z., *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, Londres/Nueva York, 2002.
—, «Three Debates about Bible and Archaeology»: Bib. 83 (2002), 1-27.
Zimmer, T., *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Qohelets*, BZAW 286, Berlín/Nueva York, 1999.
Zimmerli, W., «Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift»: ThZ 16 (1960), 268-280 = Id., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, ThB 19, Múnich, 1963, 205-217.
—, *Ezechiel*, BK XIII/1.2, Neukirchen-Vluyn, 1969.
Zobel, K., *Prophetie und Deuteronomium. Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium*, BZAW 199, Berlín/Nueva York, 1992.
Zunz, L., *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte* [1892], ed. de N. Brüll, Fráncfort M., [2]1992.
Zwickel, W., *Der salomonische Tempel*, Kulturgeschichte der antiken Welt 83, Maguncia, 1999.
—, «Jerusalem und Samaria zur Zeit Nehemias. Ein Vergleich»: BZ 52 (2008), 201-222.

ÍNDICE DE FUENTES

I. Antiguo Testamento

II. Inscripciones cananeo-israelitas

III. Textos egipcios

IV. Textos acadios

V. Apócrifos y pseudoepigráficos

VI. Qumrán

VII. Textos rabínicos

VIII. Nuevo Testamento

ÍNDICE DE AUTORES